



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





















أَمْرٌ وَسَبَّحَ الْأَكْرَمُ الَّذِي مَبْدِئُ الْعَالَمِ وَالْعَلِيمُ



طُبِعَ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي تَسْبِيحُ الْكُتُبِ وَالْوَقْعُ فِي الْكُتُبِ





تأليفه النقيب فاجتهد في جعل مستولم وشرعت في تحصيل ما مولم مستعينا بالمد في تسويده وتفكيكه تنوكا عليه في تجديده وتحسينه وجميته  
كتاب التفتيح لاشتماله على كشف حقائق العاني وانطوايه على شرح وقايع الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما آتاه من خالص وجهه الكريم  
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه غير مستولم اكرم ماسول وهو حبي ونعم الممين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد ابن محمد البخاري  
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب محي وشيخي وسيدى وسندى ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهام الفخيم المكرم علم  
الاميرى امام الورى مقتدى الاله كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذاهبين مقتدى الفرقتين نور الملة  
والدين علام الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايهري قنده الله بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ  
الامام المحض قدس الله روحه قال الامام عبد الله بن تواته والصلوة على رسوله محمد وآله اكله تقمعت سنى الشرط حتى قيل ان  
الاصل في قولهم اما فينطلق بها كين من شئى فريد منطلق اسقطت اجملة الشرطية ونايت اما بنا كما نابت كلمة فمربنا ب فعل في جواب  
من قال لك ان فعل كذا فكذلك تفعلنا سنى الشرط لزم منها المخا وتفننا سنى الربا ولم يلا صنفنا فعل فلا يلبيها الا الاسم وتديت سبل  
سنى الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيفان كقولك جاء في القوم المازيد فاكبرته واما امر فاجنته واما بشر فاعرجت عنه ولا يتنا  
كلام من غير سبب اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل ول من كلام هذه الكلمة وفصل بها من كلامين داود النبي عليه السلام  
وهو المراءو بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه اسلمة وفصل الخطاب عند شرحه والشعبى وبعد من ظروف الزمانية والعال فيه ههنا  
كلمة اما هنا كناية بها من الفعل فعل في الظروف فانه يحى هو التنا على التمسك من ثمة وغير ما يقال حديثه على الغامه وحديثه على شجاعة  
وانه اسم تفرجه البارى سبحانه وتعالى يجرى في وسطه جري الاسماء الاطلام لاشركة فيه لا مد كذا روى عن الخليل بن ابي كيث  
ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعية رحمهم الله ولهذا الضيف احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات  
ككان اضافة احمد اليه اضافة له الى جميع اسماؤه وصفاته الا ترى ان الايمان اخضع بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان قال  
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجيب للصفات والذات والصلوة في اللغة  
المدح والثناء الضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا المدح بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالمدح فاجبهذا اللفظ العظيم ولما ضمن  
المدح معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب  
النزل عليه فقول يحظى بفعل النبى من اوى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم يزل وائل الرمل ذرية داهل بية وقيل قوله والنبى  
مقبوه في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو الى ثم الرسل وان خضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على ائمه عند ذكرهم جائزة  
بطريق التبع للدماء والمآثور اللهم اصل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك  
لان كل ما ثبت تبعاً ليطه له حكم المبرور لا حكم نفسه كتفعية ابنين والوكالة لسانية في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشريعة ثلاث  
الى قوله من هذه الاصول سى ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يتقنى عليه غير مكان ان الفرع ما يتقنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الاله  
او اصل كل علم يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ورجع الاحكام الى هذه الاله او الله تعالى في اللغة الاظهار وهو ما يحظى  
الشائع كالعدل والرزق يعني العادل والرازق فيكون المعنى اولى الشائع اى الاله الذى نصبها الشارع على المشروعات كذا  
ويكون الظاهر للمدح والمقبود من الامانة تعظيم المصاف كقولك بيت الله وما قد الله أو يحبه المشرع كالعرب بمعنى المصروف



والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى اوله المشرق اى لادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام المنس والمقصود من الانفاة بتعليم  
 المنصاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله العباد محمد فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معتبرة  
 للمزعم عايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشرق يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم  
 ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت  
 بالجميع والبعض اركان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل  
 على الاصول والفروع وغيرهما كما شرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية مكانه ناسا من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعمامة  
 الاصوليين لان الانفاة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي من بالتحقق بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع  
 اعم ويلحق على اصول الدين كاطلاقه على فروعهم قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون انفاة الاصول  
 الى الشرع اعم فائدة واكثر تنظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل مقارن واقعة بالنية لان  
 كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موهبة عليها ولكن الثلثة من تفاوت وجباتها في جميع الاحكام قطعا ولا يتوقف  
 في اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القياس عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع  
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القياس عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط  
 من هذه الاصول وان كان فيه اعتراض عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكاما يتقيا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والياتل  
 بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لايدخل تحت المطلق لانه يتناول الكمال الذي هو موجود من كل وجه او افرد  
 بالذكر لانه ظني في الاصل قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا لشره في تنبيه وصف الحكم من الخصوص  
 الى العموم لاني اثبات اصلا واثر سواه من الاصول في اثبات اصل كل حكم فذلك وجه تسميته منها والاستنباط استخراج لما للدين يقال بنظر الماء  
 من العين اذا خرج فاستعمل لما يستعمل المراد لفظ في منه وقوة قرينة من المعاني والتدبير فيها يقصد ويحكم في العبدول عن لفظ الاستنباط  
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح  
 والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء وشال الاستنباط من الكتاب بانتماء من الطمارة في اخراج من غير سبيلين كونه خارجا عن قياسه  
 اخراج من سبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاد احد منكم من الغايط ومن السنة جريان الروا في الجهن والنورة واحدا يدور الصنف اربعة  
 واجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسنطة باسنة مثلا بمنزل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع  
 المنصوب بعله انها ليست بمحوزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المفرد الثابت بالاجماع فان لصاحبه لما اوجوا قيمة الو  
 وسكتوا من تقوم منافع ما اوجها ما منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اسماجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول  
 على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلو او الذي تعلق بنظر الامام وهو الصلاة وحرمة القراء  
 على اجنبه احوال ائمة او لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان تثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول  
 ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباطات النافذة وافعال النبي عليه السلام واخلة فيها فمن جعل  
 افعالها حجة قال له ليل الشرع اما ان يكون دلالة من جهة الرسول ولم يكن قال الاول لكان متلو فلو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

بجمل

ديخل فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الشان في ان شرط فيه مصدق من صدقته من خطأ فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن لا اولي ان يصنف في ذلك  
 في الاستدلال الصحيح لان الدلائل المعتمدة لا ماله لم يقيم الا على هذه الدلائل لان الفعل يجب جنس على رتبة قوله الكتاب اي الكتاب بالذي سبق ذكره في الكلام المذكور  
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نظما متواترا بلا شبهة واهم ان يجدوا معنى بلطف التشبيح حقيقي ورسبي ولفظي فاصح ما ابناء  
 عن حقيقة الشيء وما يثبت من شطآنه في جميع ذواته المتحد واما من جهة من العواض كقولك في هذا الانسان مع جميع علم حساس متحرك بالارادة  
 فاطمح والرسى ما ابناء من الشيء بل لازم له محض كقولك الانسان مناسك مختصا بقامة عريين لا ظفار بادى البشرة واللفظ ما ابناء من اش  
 بلفظ الحرف عند السامع من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القطار الحرف والقطار الاسد من يكون الحرف والاسد الحرف عند من السامع والقطار  
 ومن شرط صحيح الاطراف وهو انه متى وجد احد وجهي المحدود والاعكاس وهو انه اذا عدم احد عدم المحدود واذ لو لم يكن مطرد لما كان مانعا  
 كونه اعم من المحدود ولو لم يكن ينسلك لما كان جامعاً لوجه من احد وجهي التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحقيقة بل  
 اراد به تعريف مجموع الكتاب بغير تعريفه ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازاً حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يترخص فيه للاعجاز  
 وهو معنى ذاتي الكتاب المحدود وذكر فيه الكتاب في المصنف والنقل هما من العواض ولهذا كان قرأنا قبل الكتابية والنقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم  
 فيما يارسمى ان اراد به للمعنى الثاني وامن المحدود الرسمية ما وضع فيه فليس الاقرب الا تتم باللازم فذلك قال طالق ان هو مصدر كالقراءة قال طالق  
 فاذا قرأناه فاتح قرأته اي قرأته حاشي المقرور بهنا فيتناول جميع ما اقرا من الكتاب السماوية وغيره فاقصر بقوله المنزل من غير الكتب السماوية  
 ومن الوحي الذي ليس يتناول المراد من المنزل المنزل فمعناه الوحي الذي ليس يتناول المنزل الا معناه بقوله على الرسول اي على سؤنا على المنزل  
 غير من المانيا عليه السلام من التوراة والابان الزبور ونحوه بقوله المكتوب في المصاحف فان تحت تلاوته وقبيلها كاشف الشيخ والشيخة افانزنا فاجوبها البيتة تكال  
 من الله عن محمدي لانه لا يتناول البيتة الا على اعتبارها معبر طلق الانزال لفظاً او معنى بقوله المنقول عنه نظماً متواتراً متشابهاً في غير ما نقل بطريق  
 الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من اليوم أخرتنا اصنامات وبقوله بلا شبهة مما اخضع مثل مصحف ابن مسعود وخلق الله عنه مما نقل بطريق البشارة وهو اسط  
 قول الجصاص ظاهر فانه جعل المقصود من قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نظماً متواتراً متشابهاً وقوله بلا شبهة تأكيداً لهذا الموضع صريح للتأكيد  
 لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف واللفظ ان اراد به المعنى الاول لان  
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتكامل كالتورية المنزل على موسى عليه السلام كليل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انما انزلنا  
 قرآنك لئلا يكون على المعنى القاسم بيات العهد ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك والمجاز او غير عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف  
 عن المنسوخ تلاوته لاسيما الوحي الذي ليس يتناول كتاباً بل بعضه لانه ليس يدخل تحت الاحراز منه وبما القيو على فسرنا على هذا الوجه المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم  
 واحد بخلاف الوجه الاول فاما ان يراعى في ذلك الشيء اذا وجوده الذي من المصحف فسر تصور القرآن فيكون في ورا  
 باطل فيجوز على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجوه المصحف في الذين على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند الناس  
 مستصور في ذهنة وان لم يكن الكتاب معلوماً ولو لم يكن القرآن معاً بالمصاحف حمل القرآن مطلع احد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن مثل نقل  
 من بعض المصنفين انه قال لمستمر ان ما نقله النابيين قاصر المصاحف على انه يمكن للتقصي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت  
 الصحابة من الوحي المستوفى في المصحف فينفع الدور فان قيل يلزم على طراده هذا التسمية سوى التي في صورة النقل فانما خلت في السجدة وليس بقرآن  
 ولم يتعلق بها جملته الصلوة والاحرية القراءة على اجنب اصابع ومن انكره لا يكفر وانتفاء اللفظ يدل على انتفاء الملهزم قلنا اصح من المذهب انها





قالت فالمنع الذي هو المقصود قائم بثبوت هذه الاحكام اختيارا لا اطلاقا لان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انه لم يذكر فيها اقلاما بل هي اجابا  
 ولولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولنا لان النظم لا يرد من جهة ما كالمعنى وقد ذكر الامام الحارثي رحمه الله في شرح اجاب  
 الصغيران حرمة القرآن متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأنا بجنب احوالنا بغير ما وجدنا ايضا من سجدة التلاوة بانها متعلقة بالصلوة لان اسجدة  
 من اركان الصلوة ومنها من سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو طوط السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة باسقطها وكيفية النظم قد سقطت في اصوله  
 فتسقط فيما اوصى بها وعن ائمتين بان المكتوب او المقرء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن مرادنا فهم مساعدين المتكلمين وقراءة الجنب والماضين  
 كما توردية والابن خيل والاول حسن وشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنه في الصلوة من غير هذا لا بد من ان يكون ذلك قرأنا اذلا جواز  
 للصلوة بدون القرآن وجهته لا يكون احد المذكورين ولا لا لعدم إمكان كتابة المعنى الجود في المصحف فلفظها التواتر والتعلق بالمعنى من العبارة  
 الفارسية مثلا ليس مكتوب في المصحف ولا متداول التواتر ايضا فلا يكون احد جابعا فلا يكون احدي بدون النظم قرأنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة  
 التام بالاكفاء عنه بالمعنى ما القيام المعنى الجود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى والقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم  
 المنقول كما قال ابو يوسف رحمه الله في حاله الجود فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا والتقدير اذ حكمنا في ذلك في احد ويكون احد جابعا وغير  
 قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه لفظا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديره ونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم  
 ان جواز الصلوة متعلق بعبارة القرآن المحروده بل هو متعلق بمعناه وكمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان الماد وجوب رعاية المعنى وان  
 النظم ليس للمح لا فلا يرد الا لشكال فمخالف فيمن لا يتم بغيره من البعب وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا يمكنه للمعاني واداد  
 بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اخلال بان قراءه كان قوله تعالى معيشة ضنكا مسيئة تنكها او مكان جزاء ما كسبته او بالقرآن تفسير القرآن  
 فلا يجوز بالاتفاق ونحن الامام ابى بكر محمد بن الفضل حبه الله ان يخالف فيما اذا جرى على سانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجوزا وادون فلفظا  
 والمجوز بداعي الزيد بن قيس وقيل بخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما القراء بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح بجمع  
 الى حقيقة رحمه الله الى قول الامام رواه نوح ابن ابى عمير عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار الفاضل الامام الى زيادة  
 التبيين عليه القوسى قوله فاقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القرآن ساسا للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع  
 القائمة بالقرآن توقفت على معرفة شرح في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة  
 واحده جملة احكامه معرفة احكام من القصص مثلا مخال احكام وغيره اذ هو مجزئ لا يتقضى مجابيه ولا يتقضى غرابيه ولا يقال ليس شيء من القرآن  
 مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان جوب اعتبارا وحقيقه وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب احوال من احكام الشرع وهي متعلقة ببعض عبارات  
 القرآن فكيف يصح هذا الاطلاق لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننه  
 فيصح به الاطلاق وانما ان يجمع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانقسام الاربعة المقابلة للقسمة الثاني عليها صاعدين قسما  
 وقد ذكرنا ان يكون في محصا هذه الاقسام وجوبا واحتمالا اذ ذكره وهو ان المقصود من الكلام لا يخلو من ان يكون اجبا الى نفس النظم فقط او الى غير  
 فالاول هو القسم الاول الثاني لا يخلو من ان يكون واجبا الى تصرف النظم او الى غيره صحيح والاقول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى لقائى  
 الى ساس وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث فالثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا بالنظم واللسان اذ لا يخلو  
 فان كان من جهة النظم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال ولا ثالث والاول هو

الاول والثاني في القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول هو نفس النظم لا يخلو من  
 ان يدل على مدلول واحد وهو خاص والكثير بطريق الشمول وهو العلم او بطريق البديل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح  
 هو كما وان لا ينفذ تقييد الترجع بالدليل الظني احراز من النفس كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بل على ظني وهو المشترك او مع ترجيح وهو المماثل  
 لان المفسر يقي حينئذ واحدا في قسم المشترك بل لا يولي ترك التقييد ومنع الترجع في المقسلة انما ثبت فيما يتبع فيه احتمال غيره وفي المفسر لعل جانب  
 المرجح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل قوي فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجع دخل في عدم  
 الترجع وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان النظم لا يخلو من ان يكون ظاهرا للبيان  
 او لم يكن الاول ان لم يكن مقرونا بقصد النظم فظاهر وان كان مقرونا به فالتقسيمين التاميل فهو النظم والا فان قيل نسخ فهو المفسر  
 وان لم يقبل فهو الحكم وان لم يكن ظاهرا لادفاما ان كان عدم ظهوره لعينه الصيغة او لنفس الصيغة فالاول هو الصحيح والثاني ان لم يكن ومكة بالتال  
 فهو المشترك وان لم يكن فالن كان للبيان مرجحا نحو الجواب والافه المشابهة والقسم الثالث وهو ان يكون اجبا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ  
 مستعمل في موصفة وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا لموجب الاستعمال فهو الصريح والانهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم  
 لاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول كان النظم مسوقا له فوالعبارة وان لم يكن فهو للشارة والثاني ان كان من موصوفة  
 فهو للظلال وان كان من موصوفة فهو الاقتضاء وان لم يكن فهو للثبوت ولا شاعرا فهو التمسكات الفاسدة ولكن الاول ان يفسر من مثل هذه التعلقات  
 صفها لان بعض هذه الانحصارات غير تام بطريق ذلك ياد في تال بل تمسك فيه بالاستقرار التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه  
 التقسيمات والاستقرار فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين حكما ومتشابهها بقوله عز وجل هو الذي انزل علينا الكتاب منه  
 آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التماسك المفضلة للمطابقة لظاهر الكتاب قلنا لم نرى شيئا يترامى انه هو الصواب اوله فلو  
 كشف هذا القطر بالتال فظهر ان الحق فيه ما من النظر والاول ان الاقسام التي ذكرها الشيخ بل هي موجودة في الكتاب بام لا فافاد وجدتها فيه لم يكن بل من  
 القبول وليس ان خبر المطابقة ثم الاشارة على النفس فالتال فيه بل هو مقتضى لغير الكتاب على القسمين ام لا ولمر ان لا يتحقق ذلك لان بقوله تعالى  
 منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله ومن دل على الظاهر وهو آيات وقوله ومنه آيات اخوت متشابهات فمما يدل على ان بعضه  
 محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما فلو لم يجرى طريق القصر فيه بشي الا يري انه لو عطف عليه آيات اخر مطرات وآيات اخر محكمات لا تقام  
 المعنى ولو تحقق الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما نحن القسمين بالذكر لانها في اعلى  
 درجات النظر وانما العلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم المعنى التقسيمات ودون حقيقة الاقسام وليس للقران قسم يشتمل على اقسام العلم  
 والمشارك والمماثل وقسم آخر يشتمل على الظاهر المفسر والمحكم والمليقا بها وقسم آخر سوى القسمين ليشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القران  
 ينقسم الى اقسام العلم والمشارك والمماثل باعتبار جميعه ينقسم الى الظاهر والنص المفسر والمحكم والمليقا بها باعتبار آخر كما عرف في مقسم الى مجزئة ومجموطة  
 سبعة ثم ينقسم جميعه الى شديدة ووجه سبعة اخرى ثم الى مستعملية ومنخفضة ثم الى طبقة ومنخفضة على ما عرف فلا بد من سبوز ان يكون لفظ واحد خاصا فكل  
 وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعلما وظهرا ونفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي رتبة ووجه شئ  
 طرية يتناول وجه هذه الامار في طريقة والمراد من الوجوه الاقسام وقد قدم النظم لان التعريف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على تعريف في الشئ لعلها تقدم  
 وضعها ولذا قد اقدم المفسر على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من اداة تركيبه ومعنى صيغة وهو ما يفهم من جهة اى حركاته

وسكانه وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال الالف التام  
في محل قابل له من بيته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوهم السطو اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه  
وبعض الالف في بعض اللفظ فيتمسك بالهيئة باوة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم باوة  
مد الصغر ومن بيته كونه كبيراً غير مصفوحاً وما غير ذلك ولا تدل هذه الهيئة في اسد ولمر على شيء وفي بعضها كلاً ما يدل على معنى واحد وهي الحروف  
ثم فيما نحن فيه لانه اللغة والصيغة في انما من لانه حروف الاسد مثلاً على السبيل المعروف ودلالة بيته على توهمه وكونه كبيراً وغير ذلك ولا يخرج  
انما من المفهوم بالتعريف بمثل هذه العوارض قاصر وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف  
الفراد على بعض اوجه الظهور ولانه لا يتوحد على التوحيد ولكن الظاهر انهما بينهما معنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكله  
والسابع فان المشايخ رحمهم الله قل بالمعقولات التي لا يمتنعون الي مثل هذه التكلفات التي لا يمتنع بهذا القول انما هي في كل كلمة كل في التسمية  
وانما كان مستلزماً في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للتحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الاحكام يستقيم على كل فرد من افراد  
المحدود ولو لم يوجد حقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان  
ناطق لا يستقيم إطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يمتنعوا الى اصطلاحاتهم في حدوده وذكروا تعريفات حتى تصان  
يوثق بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالغة تركا من التكلف واحراز ما لا يعين حصول محرمهم ومنها قولهم كل لفظ عام يتناول  
الالفاظ الموضوعات للمعاني وغيره فيقولون وضع المعنى خرج غير الموضوعات وحصل الامر من المشترك ايضاً لانه موضوع لعينين او اكثر ايضاً  
ويقولون معلوم خرج المجل فانه وضع المعنى ولكنه غير معلوم للمناسخ ويقولون على الافراد خرج العام فانه وضع المعنى فاحمد معلوم شامل للافراد والامر  
من قوله على الافراد كون اللفظ متناولاً للمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد ولم يكن ولا حاجة  
الى الاحراز من المجل في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاحمال في الكلام ليس يحصل الوضع بل بالعوارض فالمجل في محل وضع  
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احراز عنه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم ناهي ذكر الاسم منها دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد  
من المعنى المعلوم لا يكون الاسماء بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالفعل والحدود ايضاً قوله على الافراد منها احراز من  
المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الافراد فتم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى انما كان تدلول اللفظ على  
في التعريف الشخصات ايضاً لانها معاني الالفاظ الموضوعات لها فيكون احرازها متناولاً والخصوص من الشخص والشروع والعين ويكون افرادها خصوصاً  
بالذات كقولهم المفارقة بينه وبين غيره او لا مشترك في مفهومه اصطلاحاً في غير من النوع اخص من هو الشخص في العلم بالذات في قوله تعالى  
سبح اسم الله الذين آمنوا انهم اولوا العلم بجات بعد دعواهم في قول الذين آمنوا بالذات التي هي فيهم وبين عائلته المؤمنين في الدجوة  
والشرف وتخصيص ميراثه في كماله بالذات في قوله تعالى من كان عدوا لله ولكتبه ورسوله وجبريل وميكائيل بعد دعواهم في قوله تعالى من كان عدوا لله  
ومشركاً من الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والمجل فيكون هذا تعريفاً للشيء الخاص لا اعتباراً به واعتقاده لا تعريفاً لخاص من حيث هو  
وتفسيره الشامل للشخصين ما ذكره ابو النضر في تناول فرداً كالرجل والمرأة والفرق من تحديد كل قسم بحد عليه هو الاشارة الى ان الشخصين  
يخرج في المعاني في جميعها محلاً في التوهم فانه لا يخرج في التسميات ولهذا ذكر في المشترك هو المشترك في معاني او سامي ليكون اشارة الى  
ان الماشرك في معنى في القسمين لا يخرج من محله في التوهم ويجوز ايضاً ان يكون كل تعريف اشارة الى معناه في انما هو اشارة الى معناه في كل لفظ وضع المعنى

او لمسى على الاغراض والانه يسط في العبارة الفرض هو الاغراض من العام وعن المشترك بين الشخصات مبيها فان قوله عن الاغراض والانه يسط  
الى كل لفظ اغراض من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل هذا الفرض قوله والعام وهو كل لفظ يتكلم بهما من المسمايات والمراد باللفظ  
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا في قوله فيتكلم اي يتكلم حصل الاغراض من المشترك فانه لا يتكلم بمعين بل يتكلم على  
السواء بقوله جمعا اغراض عن التثنية كما انها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر  
مشتايخ وآراء ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاطالين هو بشرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق  
بجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فلا استغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض  
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبح ما ما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسمايات اغراض من المعاني فان العموم لا يجوز  
في المعاني من المتأخرين من مشايخنا وقد عرف حقيقة الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجواب لان النكرة المنفية ونحوها مائة  
كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتناو لها هذا احد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا قلنا  
احد ولبيان احتكاك وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رايته رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين  
المحلين اذ الرجل وضع للفرق واريده غير موضوع وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايته اسدا يري بقرينة  
الرعي علاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن ابي حبيب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحته على انا  
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك صحة احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق العام  
وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة واحد المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ  
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد متناو لهما اذ هي لفظ يتكلم بهما من المسمايات معنى فقبين بما ذكرنا ان  
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم لحد فانه قد تم بقوله يتكلم بهما من المسمايات والتفسير وان كان يقتضيه  
سبق الابهام واحد ما يجر فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خلافا في حصول المقصود لا يعنابه ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام  
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصنيع اجموع شل وديدون ورجالي ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون  
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مائة من حيث المعنى لتناو لهما جمعا من المسمايات وان كانت صيغة منها صيغة مخصوص  
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي ثبوت فيما يتناوله قطعنا بتميز اي على وجه انقطع ارادة لغيره  
ولارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ  
رحمة الله بين حكم العام قصد اشارة الى حكم اخص قوله كاخصاص روكا للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب اخص قطع واختلاف  
في موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجمهور من الفقهاء والمكملين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعة وهو مذهب الشافعي  
واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والبيهقي  
اجمعا من غيرهما موجبه قطعه كوجب اخص وقابهم في ذلك القاضى الامام ابو زيد ومائة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله  
وشرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس خبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتد العموم فيه ويجوز  
تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعة بان اليقين والقطع لا يثبت الا بال

في كتاب التبيين



Digitized by Google





Digitized by Google

لأنها لا قبل في حدتها بل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرته أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وتبين أنه إنما قيد به بالمشترك لا بد  
 من ذلك ما دل بهنا جميع القياس على ما دونه فوهمنا من الماويل من المشترك بمعنى هذا الماويل وهو المشترك الذي ترجع بعض وجوهه بفلسف الطن  
 من أقسام الصيغة دون غيره وذلك لأن صيغة المشترك يدل على موضع قبل التاويل على أحد معنواها وبعد التاويل لم يتغير تلك الدلالة فإن الأمر  
 بعد التاويل وحمله على بعض ما دل عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من أقسام الصيغة واللفظ بخلاف سائر أقسام الماويل فإنها قبل التاويل  
 تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من أقسام الصيغة والدلالة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوخا  
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة والتاويل وحمل على الوقت فتغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بغيره الكتاب  
 يدل على الوضع على نفي اجواز اصلا وحمل على نفي الفضيلة لم يتبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف يستبينه ثم قيل لماذا دخل الماويل  
 في أقسام الصيغة ولأنه مع ان المراد به في الراجح والاهتماء وان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة للمنافاة إضافة الحكم الى دليل الماويل  
 اولى منها قالوا الحكم في المخصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه أقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لأن التفسير  
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز إضافة الحكم الى المفسر قالوا هذا كالحمل في أحقة البيان بخبر الواحد يكون ذلك ما يتأقظا وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه أقوى لاني خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوة  
 لما لا يتحقق بياننا بقوله تعالى ولقموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الأخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان اللفظ  
 بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى آخر ولما انفصل في القسم من الأقسام الأخرى لان في تلك الأقسام القسم الى دلالة الصيغة بمعنى آخر انفصل به  
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم حمل الماويل من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بوسطة  
 انقطاع التاويل اليها لا يجوز للصيغة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنص الحقيقي والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانقطاع معنى آخر اليها  
 وهو التركيب والاستعمال في موضعه وغير موضعه وما قولهم الحمل في أحقة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكر في غيرنا  
 ان الحمل في أحقة البيان بخبر الواحد هو ما دل ولا ذكر فيه في موضع آخر ان الاشكال بدليل فيه شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى  
 ما ولا دلالة الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لاستلزام تثبت الابطا بقطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان  
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطع الثبوت واما فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراجح الذي هو ظني وبين معرفة المراد من  
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والماستلزام القعدة الأخيرة فحاصلها انما ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوافع اجب في قوة  
 الفرض في العمل كالوتر عند ان ضيقه رجلا لحد حتى منع تذكره محبة الفرضية كره الشاء وواجب في العمل فوق السنة كتحسين الفاتحة محبة  
 سجود السجود كما ولكن لا تضل الصلوة فالقعدة الأخيرة التي قبلها فلذلك سميها فرضا فلما ان يجب اعتقاد فرضية ما يجب كيف ما بهد الا ترى  
 ان الأكبر الأصغر والأكبر كغيره بالانكار هما فرضيتا ولم كيف انهما كما س رضى الله عنهما بالكلية ربوا التقديرين مع حقوق البيان بآية الربوبية في ذلك  
 السنة ولم كيف من انكر تقدير فرضية الحق بالرجوع بحقوق خبر الفرضية بآية الحمل الكتاب وهو قوله تعالى فاسمعوا لربكم وكيف ثبت الحكم قطعا مثل هذا  
 البطلان وفي ثبوته بآية شبهة وفي اجلة لم تمنع لي وجها كما قد س هذا القسم وهو علم بالحقيقة قوله ولم وجوب العمل به على احتمال اللفظ أي علم الماويل  
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السوء واللفظ كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراجح فلا خلاف في  
 أصابة الحق حقيقة اذا لم يتبين قطعيه وليس يجب فيكون الثابت به متمما للسوء واللفظ وكذلك ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به غيرا انشا



لا قطعاً قوله والتمس الثاني في وجوب البيان بذلك النظم فالتمس الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بسبب توجه المعنى وتكثره وبهذا القسم في تقسيم  
بعد التعريب بسبب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار التكلم المعنى للسامع وفلكل انما يكون بعد التركيب قبل قوله  
بذلك النظم اشارة الى ان السامع العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه يشير في بعض معنات الشيخ الامام  
عمر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المتعاقبة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون اسم الاشارة راجعاً الى الجميع قوله الظاهر كذا  
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظاهر الظهور للنوع وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا التعريف اشئ بنفسه وهو ظاهر المراد منه يعني للسامع رتبة  
اي بسماعها فان كان قبل اللسان احرز به من المعنى والمشكل اشارة الى ان ظهور المراد منها توقف على ما عرف بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضوح  
الاصل والعرفي وقيل فيه احتمالان هو ما قيل هو لا يقتصر في اقادة معناه الى غيره قوله النفس هو كذا ذكر اكثر من قصد شرح هذا الكتاب  
قصد الحكم اذا اقرن بالظاهر صار تصلوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصود بالسوق اصلاً فقام به وبين النفس قالوا القيل اميت فلانا حين كان  
القوم كقبح في القوم ظاهر في جميع القوم لكونه غير مقصود في القوم بل في القوم كان نصاً في معنى القوم لكونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام  
اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهوره بالانتماء الى المبدأ لولم يكن كذلك كانت عبارة البعض اشارة الى قوله واليه شال المصنف رحمه الله بقوله  
بمعنى في التكلم وبقوله سبق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الاثمة السبعة هو كذا في قوله  
الفقه الظاهر يعني المراد منه بنفس السماع من غير ما مل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره واكمل الله  
البيع وحرر الربا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه لسماع الصيغة وهكذا ذكر القاسم الامام  
ابو زيد في التقويم ومصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ثبت ان عدم  
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الاثمة وغيره في ايراد  
المنظائر بين ما كان سوقاً وغير سوق دان احد من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان منظوراً الى  
لما عقل عنه الكل وليس ازوياد ونوع النفس على الظاهر بمجره السوق كما طعنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايام  
منكم مع كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما بلكم من النساء مع كونه غير سوق فيه فرق في فهم  
السامع وان كان يجوز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تفصيل للترجيح عند التعارض كما يخبر من المتساويين في الظهور يجوز  
الاشتباه لاحدهما رتبة على الاخرى لشبهة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازيد ياد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهرية  
نقطتيه نظم اليه سابقاً على ان قصد نظم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقران الشيء وتلك وتباينها و  
ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه والابن النفيس فها هو ادبنا بقرينة تميز باللفظ من التكلم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهراً دون تلك  
القرينة واليه اشار القاسم الامام ابو زيد ومصدر الاجلام بالسير وغيرهما واما قوله بمعنى في التكلم فعناه ان المعنى الذي يارادوا النص من هو ما  
الظاهر ليس لمصنفه في الكلام بل عليه من قبل الفهم بالقرينة التي اقرنت بالكلام نه هو الفرض للتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سبق الكلام  
لاجل انه عرف بعد اقران قرينة قوله مثني وتلك وربع وقوله فان ختم الاثمة باللفظ باللفظ من السوق وكذا معنى قوله لانه سبق الكلام  
الكلام ونحو ما حيث فهم منه ان الالامة بمقتضى على فقه العدد وليست بملقاة فاما ان يكون مجرد السوق معتبر في صيرورة الكلام نصاً  
من غير قرينة نقطية فلا يدل عليه ما قال شمس الاثمة رحمه الله الكلام يكون نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى





وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز فيه النسخ والكان معناه محكا فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحده القراءة على الجنب  
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان المفسر يفتي من قوله تعالى فسجد الملكة لكن شيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال  
يقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصح من حيثها فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الماتر اخيا فاذا اردوا اي المفسرة قوة واحكم المراد  
به البناء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي لا يبدل بالمفسر من التبدل سمي محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون  
الكلام في غاية الموضوع في افاذ معناه وكونه غير قابل للنسخ السمي محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه قابلا  
للسنخ وقال وهو لا يحتمل الا وجه واحد وقيل هو ما في العقل بانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه ففهم مراده وقيل هو ما ظهر  
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والنسابة على احد او ما دلل على الصحاح هو الاول لان ما خذ يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء الحكم  
اي ما سون المتناقص وكملت الصفة اذا منتهى نقصها وتبدلها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى في ذاته بان لا يحتمل التبدل فحصل الكلام  
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لا تقطع الموجب لوقاات النبي صلى الله  
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما نظير التفات في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما  
ما الحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياننا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو اتفق لغير  
من غير محكم ولانا انما لم نعبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعينه فلما يذ لك الاحتمال بعارضة النص وجب حمله عليه وكذا  
في النص مع المفسر المفسر مع الحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي  
المتجهتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكره في الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث التقابل والاثبات سمي به مثال التعارض  
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فان الاول  
ظاهر عام في اباحة كل غير المحرمات فيقضي لعبوم جواز الكحل ما وراء الاربع والثاني في نص القضيته اقتضارا لاجزاء على الاربع كما ذكرنا  
فتعارضان فيا وراء الاربع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحضة  
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحمل التباديل  
اذا الامام يستأثر للوقت والثاني لا يحتمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثال من مسائل الفقه ما قال علماء زمانهم  
فمن ترجع امرأة الى شهره تسعة الاكلح لان قوله تزوجت النص في النكاح ولكن احتمال الثقة فيه قائم وقوله الى شهره مفسر في الثقة ليس  
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع في الكلام ترجيح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لانها كما ذكر  
شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان  
الاول مفسر يقبل شهادة العدل لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التاميد يقتضي  
به والاول مفسر يقبل شهادة العدل في الحد وفي الهدف اذا تاب والثاني لوجب ردة فترجم على المفسر كذا في بعض الشروح ولتأمل  
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الاشياء  
والنبي ونيابته بالاطالة الاسمي والمعدول ليسا بمرادين بالاجمع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد  
القبول فان اشهاد المحييين والحدودين في الهدف في النكاح صحيح في العقد النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من الموار

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالنسبة وانما ايراد المثال للتوضيح والتعريف فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المثال لان شيئا لا يمكن  
على سبيل التبرع فاذا تم هذا الاصل فلا عليك ان لا تعقب في طلب المثال بقوله اما الكل امي كل واحد من هذه الاقسام المادية فيجب ثبوت  
هذه القنينة ونحوها في المقسّم على خلاف ما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو منسب الى العاقلين من مشايخنا كابن الحسن الكرخي و  
ما في كتابه من اصول الفقه وكسب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشايخنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل  
بما يمنع من اللفظ في الظاهر لا القطع وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبه قال اصحاب الحديث واكثر اهل الشافعي و  
والمتكلمة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والكان بعيدا الى وجب العلم بل يوجب العمل كغير الواحد والقياس وكل عام تحت التخصيص  
وكل حقيقة محتمل الميز فلا تثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والمفسر لا يقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن المفسر لغيره وفات النبي  
عليه السلام وعندنا لا اعبره للاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما شيء عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام  
لا يتحقق باللفظ في الباطنة لمخروجه عن الوصف كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشتقة والنسب لا علاق والتكليف باعتدال العقل لا  
اسو يا باطنه خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى  
الى تكليف باليس في الوصف والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النفس المعارضة قرينة تصرفه عن الظاهر على  
ما بينا قوله ولما في الاسامي اعمدا وليا بها خص هذا القسم ببيان ما يقابلها من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره  
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل في هذا القسم هو ان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد بزيادة ووضح كما قيل في بعض ما  
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه لانه الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم الخمس  
عليه بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والماثل المشترك من وجه وكذا للمقابل في الحقيقة والصريح الكساية فلا  
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون  
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فالتعلق بالطور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فلهذا كان  
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجهه الى بيان ذلك النظم وبه ثمانية والالزم منه ان يكون القسم المقابل تسما اخر خارجا  
عن هذا القسم وخمس يدور ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله ففقد الظاهر الخفي المقابل على اقسام تقابل  
التناقضين وهو تقابل النفي والاشيات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضادين كقابل الاب والابن وتقابل الملّة والعدم  
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل  
واحد وبينهما خاتمة الخلف كالسود والبياض والحارة والبرودة وقد لطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في  
اصطلاح الفقهاء كما نعلم ايرادا بالاضد بالمقابل الشيء ولا يمتنع معنى في محل واحد في زمان واحد بحجة واحدة ثم انما كان امرا  
وجوديا كالظهور فيها متضاوان حقيقة وان لم يكن كذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد  
منه بعارض غير الصفة لا بالنسبة الى الصفة بل بالظهور في صفة الظاهر المراد بالنظر الى موضوعها التلوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اثره ليس بعارض فيه  
لما في المثال المذكور واعتبر من عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصفة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصفة  
لتحقق المقابلة واجيب عن بيان اتحاد الحمل او الجملة في جملة ما لا يشترط تحقق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المصادفة فالتكثير

Digitized by Google



غير من ألف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل  
عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لا ألف شهر على الولا ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل  
سنة احوال كثيرة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الاختلاف فيه لما كان اكثر منه في الخفى اوجب فيه الى التامل بعد الطلب  
فما الخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيؤتف عليه بجمود الطلب والمشكل بمنزلة من خفى في بيت بين اثنائه وظاهره لا يوقف عليه الا  
بالدليل بعد الطلب ليمتحن عن اثنائه ثم معنى الطلب والتامل ان يخطر السامع او لا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج  
المراد منها كما لو نظر في كلمة في فوجد ما مشترك بين معنيين لا ثالث لها فبذلك هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما بمعنى كيف في هذا الموضع وهو  
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر فوجد في الالف على المعنوية من احداهما ان يكون خيرا من ألف  
شهر المية والثاني ان يكون خيرا من ألف شهر غير متدالية والثالث لما تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني الفساد في المعنى الاول فظهر  
المراد وسطا في اعتبار اثنائه وقيل من نظائر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها مشكلة في حق الفهم والالف لانه امر لغيب جميع  
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتقدير في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على  
ما عرفنا فاشكل امر حيا باعتبار بدني شبيهين فبعد الطلب التحقنا بها بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان  
له شبه بالظاهر وشبه بالباطن حقيقة وحكما كالقلم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكمل الصائم لا يفيد  
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجاوز عن القرحة قننا لمنا فيه فوجدناه خارجا للتقدير  
لان اللفظ الماء الى داخل العين بسبب المعنى وليس في الصيال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو  
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى الخفى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان المشكل ما كان في نفسه شتبا وليس ما ذكره  
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفهم والالف كاشتبه لفظ السارق بالنسبة الى الطرارة والنباش  
فكان من نظائر الخفى لاسيما نظائر المشكل قوله وهذا المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر  
الاحتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدهمت فيه المعاني اسي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه شمل معاني  
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدهمت المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحد ما على الباقي كما في المشترك في أصل  
الوضع الا ان التوارد بينهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحمنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ  
وتوحيده من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالميلج قبل ان  
ولوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بميلج كما لم يلوا والصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متقد وشرعان والمراد  
واحد منها ولم يكن تعيينه لاشد باب الترجيح فيكما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم في القسم الاخير تواردها  
باعتبار الوضع وفي المعنيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ واهتمام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط الصغير ورتة مجمل لان اللفظ مشترك  
بين معنيين قد يصير مجملا اذا اشد في باب الترجيح والمراد من المعنى حمنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدهمت فيه المعاني زاعدا في التحديد  
او كيفية ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار  
من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يقبل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

Digitized by Google





لان الجازم هذا المنزل سواء اوجب عنه مسامحات فان الجازم لا يرد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما وانزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ  
والاصح لا بطريق الاستقارة والظاهر ان ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو احتراز  
عما ذكرناه لا يقال تعريف الجازم غير جازم يخرج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسميات في اللغة كتخصيص الدابة بدوات الاربع عنه او ليست  
هي مستعملة في غير ما وضعت له فخرج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير ما وقع له دخول  
الحقيقة العرفية والشرعية فيكونها مستعملتين في غير ما وضعت له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانها يجب عن الاول بان حقيقة  
المطلق متناهية في الحقيقة المقيدة من حيث هو كذلك وان كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص  
يكون استعمالا له في غير ما وضع له ومن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة للمعنى لانها استعملت لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان المكافاة والم  
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له او لا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له او لا على انها  
الاحتراز عن المنزل كما قالوا ومن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرح والمعرف فلا يحرجان بذلك عن كونها  
مجازين بالنسبة الى استعمالها في غير ما وضعت له او لا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة  
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء بحق اذا ثبت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقة اذا اثبت فيكون مقادما للثابتة او المثبتة في  
موضعها الاصلي والتام فلما ثبت اذا كانت بالمعنى الاول ولشبهه التام وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية المصرفة كالنظمية والاولى  
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثاني ثمان والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجوز بمعنى العبور والمقتضى لان الكلمة  
او استعملت في غير موضعها فقد احدثت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة  
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز فاما ما قد يطلق على ذات الشيء يقال له حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان  
والجوز في محلها القسم الاول واعلم ان القيد اللفظي بعد التوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ في الموضوع  
انما في موضعها او في غير موضعها فثبت كما بينا واما الشرط الثاني الشرط المستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارت في قوله لا يرد به  
وضع له لا يرد به غير ما وضع له واذا ثبت ان لا يرد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال يكون ذلك باعتماد على استعمال اللفظ  
في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر وكان ولكن لم يقصد المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخره كان ذلك  
اللفظ مشتقا لا مجازا في علم ان العلم وان بلغوه الى خمسة عشر شرايط نوحا بالاسم او كالملاقاة اسم السبب على المحسوس والعمى الكل على المعين  
والاسم المنزوم على اللادغم والنحو على المعاد وكسبا وتسمية الشيء باسمه كان دبا سم بالبول المبدوع وغيره كما بينا في كتاب الكشف ثم  
حصرها على المعنى والصوره التي لم ينفى اذ اذ اتا به واضبط مما ذكره اذ لا يكاد يشهد به شيء مما ذكره الا ان كل موجود من كمونات  
موجوده وجوده وبمعناه اذ الثالث لهما فلا ثبت الاتصال بين الشئين الاسمين احدهما بين الوهمين والاولى المعنى المعنى الخاص المشهور  
او لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما صحت الاستقارة حتى لم يجر لتسمية شخص اسدا باعتماد معنى الحيوانية لعدم اختصاصه بالاسم  
والاجزاء الخمسة اسدا لعدم شهره الاسد بين الوهمين وان كان من لوازمه بل المصنف الخاص الذي اعتبر به الاسد هو الشجاعة  
فيح استقارة اللفظ بهذا المعنى الشرائع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا لانه لان الاستقارة لم يثبت لكل معنى لم  
يقع بكلامه من وترادف لم يبق لفظ الجاهل فثبت ان الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعانة بها في التسمية بالاسم في التسمية

فصل في معرفة وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل لغيره الوصف الصالح المفضل اذ لو اقتصر كل وصف لرفع الاجزاء ولم يبق للمجتمعة  
الاستحسان لدقائق المعاني المتقدمة فضل على غيره فكذا انما او اربا لا اتصال الدقائق الجاؤة بين المجملين صورة كما في القيمة المطر سماء وان السماء  
اسم للمحتاج لكل باعلاك فاطلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما  
بينما اتصال صورة لا معنى او لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب فمعنى المطر باسمه في قولهم نازل لنا طلاء السماء حتى اثبتناكم اسي كنا في  
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعيته وانك انما احضنا يا ابي اذ انزل المطر بارض قوم وثبت  
الكلام رعيته وان كانوا كلابين غضا با ولم تنفست الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى  
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بندين الوجهين الضابط اتفاق بين العقلاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم  
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا شتم بالاستعارة لكل شتم من مجملهم او من يحسدهم كصاحب الشروع ستم  
وضعت طريق التعليل كان اذا ما بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يحقق في المشرع صورته  
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة  
الجارية في المشرحات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان  
معنى الحوالة نقل الذين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فكذا لك استعارة محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب  
ورب المال اذا اقرضته وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجز المضارب على نقدا لليون ويقال له اصل رب المال اي كلفه  
الديون وكذا الكفاية بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط سلبية الاصيل كفاية تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما  
الاتصال المعنوي من حيث ان كل واحد منهما مثبت الملك لطريق الخلافة بل هو الفروع من كفاية الميت فيجوز استعارة احد حلاله لغيره  
ايضا لبقا ليؤصمك التفتي او لا ذكرا اي يورث وكذا الهبة والصدقة متصلتان بمعنى القياس حيث ان كل واحد منهما تملك بغير عوض  
فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من الفضة فيما اذا وجب الفقير من وصية  
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفقي حتى كان له الرجوع ويمنع الشيع من الهبة فيما اذا وجب الفقير من وصية لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق  
على الفقي حتى كان له الرجوع ويمنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على فقيرين والاستعارة التجارية بين السبب والسبب والعلة والحكم في الشرعيات  
بالجاءة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كما اشار اليه الشيخ فيقول هو الاتصال بمباسب من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال  
الدقائق لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى او معنى السبب لافضاء الى شيء بمعنى سبب ليس كذلك كذا معنى الحاجة الى الحاجات ومعنى الحكم ليس كذلك  
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال بالمعنى  
وهو هذا القسم بالايادة دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالسبب الذي  
عليه تنبئ المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه منطوق ولا حاجة فيه الى بيان فرق  
ونصب سببا على التمييز من المفرد هو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بكون الجمع والتثنية او التثنية او الاضافة كما سيجي  
قولك عشر من درهما ومنوا ان سمنوا وراقوا وخلاوا ولاء اناءا وحسلا اما كما قال اللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة  
كالاضافة حكما الب الصنف لا الاضافة فكذا لما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او كما قالنا بالتثنية من

حيث انه لو لا تدخل القنوين فيه كما هو البناء في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لو لاه لدخل القنوين فيتم بها الاسم واما التسمية المحصول القنوين  
وهو فهم المعنى وتشتق كلاما للشيخ غير غريب لان نظرم الى المعاني وقنوينها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ونفسي المعنى  
سبب السبب للتوصل به الى ما يقتضيه من العلم لوجود معنى الاقضية فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا للاتصال  
بين العلم والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والسبب فذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية لانه ان اتصال الحكم بالعلم  
كما اتصال الملك بالشراء قوله وانه اي هذا الاتصال لوجوب اي شيء ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى ياز ذكر الحكم وازادة العلم كما  
جاز حكمه لان كل واحد منهما مقتضى الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلمه فيكون مقتضى الى العلم وبالعالم من حيث الوجود والعلم لم يشرع  
ولم يقصد لذاته وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع الحمار وكذا الحمار فكانت مقتضى الى الحكم و  
تالفة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك  
استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة فيم الجانبين قلنا كذلك  
والسبب على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملك عبد فموجز فملك نصف عبد فباعتهم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف  
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيحقق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يفتقر لان الملك المطلق  
ينفع على كماله فلهذا النصف الاجتماع يكون فاختص به الاتري ان الرطل يقول والله ما ملكت ما بقي ودرهم قطو لعله قد ملكها وازيادة متفرقة ولكن لما  
لم يمتنع في ملكه ليد صا وقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة لمطلق اسم الدراهم يتقيد بتقدير البلد لمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة  
العادة الصيا وكان ابو بكر للاسكاف فلهذا ارادوا تفهيم اصحابه هذه المسئلة وما يحال كان على باب سيرة فيقول يا فلان هل ملكت الله درهم فقول  
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفزة والفق على نفسه فثبت ان الدرهم يشبه الجميع ودون التفرق عرفا  
والثاني يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فموجز فاشترى نصف عبدا وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف  
بخلاف الملك والفسق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه  
مشتري بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري لا يتوقف على ملكه الاتري انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراه طالق فاشترى لغيره انه ينجث  
في يمينه فاذا اشترى الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الجنت الا ان يعني ان يشتري عبدا كما طافيد بن فيما بينه وبين الله  
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يفتقد الميمن على ملك عبد لعبدية او شراء عبد لعبدية والمسئلة بها لا يفتقر  
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة من عوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن يحلف لا  
يدخل فيه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ولا يعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا  
لصفة الاجتماع لصفة الافتراق في غير المعين ولا يشتر في ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة  
الى المعين قصد نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذ كان ملكه متفرقا وفي المعين قصد نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشارة اليه ثابتا  
فالكان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لمفسر الائمة ونحو الاسلام والمراد من قوله ليعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا  
فالكان فاسد الم يفتقر وان اشتراه حيلة لان شرط حله ثم ملكه قبل ان يفتقده ولا ملك له فيقبل القبض الاتري انه لو احتق لم يفتقد فان كان في  
يد حين اشتريه عتق او كان مضمونا بنفسه في يده حتى يوب قبضه من قبض الشراء فيفسد ملكا بنفس الشراء فيعتق لوجوب الشراء كذا في المبسوط قال



五

فما زال تلك المسئلة بالحق قد حصل شيئا وانما كان اتصاله بالاصل حاصلا في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا قال لا يمتنع ان  
 طالق او طلقك او انت عرايم ونوى به المحرمة لا تصح عندنا في الشافعي وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق  
 استعمل في اليمين واليمين حتى جعل التبعيض بالشرط والايجاب في الجهر وسري الى الكل او وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم  
 يزد بالرد ولم يحمل الفسخ وكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وقطاط لقي الاستعارة مختصة على الاتصال ذاتا ومعنى  
 وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للقيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات للقوة  
 لغة وشرعا معنى ما عرفنا من ازالة القيد لتعمل القوة الثانية عليها ومن اثبات القوة بعد ما دبت مشابحة كما ليس بين الطلاق اسما  
 واحيا واليت مشابحة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب الحكم تفسير لقوله الاصل للرفع وفائدة رفع توهم من  
 يتوهم ان المراد من الاصل القوة ومن الفرع المعلوم كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من سبب والسبب فبينا دل غير المشروعات وسبب السبب  
 متضمنان بالمشروعات وليؤيد ذلك خمس الائمة لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اى الاتصال بين سبب  
 والسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة بالجملة بالكتابة في قوله زيد طالق مرة مثلاً فان قوله زيد طالق مجزئ بجملة بجملة مرة واحدة  
 لا تقارنا الى الخبر وكذا لا تقدر ان لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكها في الخبر والجملة  
 متحدة مثل الاول فيقع الطلاق حينها ولكن هذا المتوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى الخبر وبالنسبة الى الاول هو في  
 حكم العدم كما انما في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فقام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع  
 الطلقات الثلاث بقوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع المطلقة الثانية والثالثة في  
 قوله لتبر المدخول بها انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت  
 بالاولى لا الى حدة فيلغوا بعد ما ونظيره الصيام من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التقدير اليه  
 وعدم اضافة اليه بالنسبة الى النفس المنصوص عليه لعدم اقتدار الية لوجود النفس الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتفعل من يصلي صلوة  
 منطوية مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الصيام في حق الامام لعارض من يخبره فلا يظهر في حق المقتدى فيكون مضمونة  
 به مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا الحكم الحقيقة شرب ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عامابا خلا  
 بين ارباب العلوم وحكم المجاز ثبوت ما استعمله اللفظ خاصا كان المجاز او عامابا خلا للبعض اصحاب الشافعي فالشافعي بين حكم المجاز بالتصريح و اشار  
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روي للاختصار وقصد الى بيان الامم وهو المختلف ولهذا اى ولان العموم يجري  
 في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة منها فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد بجمله مجاز الطريق لطلاق  
 اسم الفعل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محله كلام التعريف فيستغنى عن جميع ما يحل من الطعوم وغيره كما لو كان  
 على حقيقة فيدل بعبارة وعمود على ان المراد بالاجزى في غير المطعوم كما يحسن النورة كما يجري في المطعوم مثل الخطة وبشارة على ان الكيل  
 هو الملة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او لا كيلة بكيلتين وفي ضم  
 قوله ويجوز انما الى ما يحل اشارة الى المعنى المجوز للجازي اى جواز ارادة ما يحل باعتبار الجازية قوله واني الشافعي في ذلك في مجموع  
 زيارته حيث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بمبوءة اى عموم الجازي لان العموم لا يجري الا في المحقق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق فيه مراد واحد كما أنه قبل ولا المطعوم المقدر بالصباح بالمطعوم المقدر بالصباحين فلم يكن له ولا يصح على حدة بيع غير المطعوم متغاضلا ولا على كون الكيل منه  
 وتسكت في معنى العموم المجازي الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت ولايات على المعاني لا افادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة  
 حتى لا يصير اللفظ المترددين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتنا لادوية ذلك الى الاخلال  
 بالعلم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها ثبتت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة  
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصحار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء كما لا يثبت هناك  
 وصف العموم عندهم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندهم قوله وهذا اي ما ذكره النحوي ان المجاز ضروري باطل فاما نجد نص من اهل  
 اللغة القادر على التفسير عن مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التفسير به بالمجاز لا الحجة وضرورة وقطر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من  
 استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى آياته الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه  
 حتى حين غيب به الغيب لا غيب باغته قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اطبي  
 ماوك وباسما اطلعى وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والبحرى لما لا انهار قوله تعالى طلت كلمة فوجدنا فيها ايرادا يريد ان ينقص ذوقك  
 مما لا لا يعيد ولا يحصى والبدل تعالى تعالى اى تميزه عن العجز والضرورات فثبت ان ليس لضرورة ولا ليقال المتقضي ضروري عندكم حتى  
 انكم ترمونهم بجموع اصلا مع انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تخمير رقيقة اى رقيقة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في  
 القرآن في المتقضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لايودى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في  
 المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوتها لتوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى  
 المتكلم والمتقضي في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المتقضي في القرآن بخلاف المجاز  
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال النحويين ليس صحيحا لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز لم ينفذ فاذا وجد دليل العموم  
 فيه امكن القول بعمومه فاما المتقضي فغير موقوف لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فاما  
 موقوف تقديره فاما من القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحال اجتماعهما اى اجتماع مفهوميها الى اخرى  
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل  
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والبيهقي وعبد الجبار من المتكلمين الى  
 جوازه مستترحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة بالعبادة الواحد معنيين  
 مختلفين كما سجد مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة تقدير الضرورة وحال المعقول  
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغیره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توصا من لمس المرأة ارادة العقد والوطى  
 وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوصا من المس وطيا مع من غير استحالة فكذا  
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح ما نكح ابوك على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والمس باليد من غير استحالة ولين  
 ذهب الى امتناعه وجبان احداهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مودى الى الحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة  
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقر في موضوع متعلانيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعلانيه غيره والشئ الواحد

عامة



في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوع مستقلا في غيره ومتجا وزعمه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما هي انما هو  
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها وضعت الكلمة او لا لا تستعمل لانه في غير مرادها ايضا للعدول بها في موضع لم يكن موضوعا مرادها في غير مرادها  
ومجمع بين التخصيص والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة  
مستقرة في موضوع حقيقة والمجاز متجا وزعم موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد في تيجيل وصفه بالاستقرار والتجا وز  
ولكنه استعمل اي لفظ به وايد به موضوعه واستعمل ايضا وايد به موضوعه ولا استحالة بذلك كما ينبغي وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كونه  
غير مرادها وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مرادها وضعت الكلمة او لا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتها ما ان لا يكون ول  
مرادها الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة الخصمين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعا قولهم حمرا للبيضة  
الخصومة وحدا وتجوز وفي البليد وجده ولم يستعمله فيها معا اصلا لا تسمى لان الانسان اذا قال رايت حمرا لا يفهم منه البليد بل  
سواء اذا قال رايت حمرا لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سميتم ولبيد يوا اذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم  
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اقرارا من جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانباء والمواسل  
على ما سطره واحترازا من جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها وقوله كما استحالة ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ  
للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد  
في استعمال واحد استحالة ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية  
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حاقه استعمال استيعابا لكونه مستقرا في الملك واستيعابا وان اردتم استحالة بنسبة  
شخص واحد فذلك مستحيل ولكن المذكور في الكتاب لا يلحقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار  
الخصمين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا من حيث المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد  
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد وبنسبة شخصين فذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة  
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس  
الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما لبيد كما لا بد من بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه  
المراد بالاستحالة ومن استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول  
من زعم من مشايخنا العارفين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار  
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة المجدات ونبات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والنبات  
يتناول السجدة ونبث الولد مجازا لان ما ذكرنا من مذهب الخصوم وحرمة المجدات ونبات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او  
بمعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فبذلك لا يخل غير مجمع ولا  
يقال الثوب المرصوف اذا استعاره المرء من غيره ليس يكون ذلك بطريق الملك بل بطريق العارية جميعا في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان  
استفادته بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرء به فيقول  
البطل حق بالاعادة والدليل عليه انه لو ملك في يده لم يكن غير مضمون على المرء ولم يسقط عن الدين شي واطلاق العارية عليه

بما لا ريب في ان تلك المناهج هي لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان الميراث ان يستمر لبقا لعقد الميراث لتصور بصورة الاجابة فلهذا لم يسم  
 اشارة وقد ذكر في بعض الشرح انه مشتق بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للميراث الى يده وكونه اعمق  
 بالميراث من غيره من الميراث فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الصواب قوله ولذا اى ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال  
 محمد رحمه الله في الجمع اى الجمع الكبر لو ان عربيا لا ولا عليه اوصى بكذا قيد ليصح الوصية اذ لو كان الموصى مولى او الى اعنقه  
 ومما لا يخفى عليه الحقيقة الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطلق على المقتول والمقتول بالاشتراف فلا يمكن القول لميراثه ولا  
 يمكن القول بالبين في التامل في مقصود الموصى لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الا على مجازاة لانه  
 ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا للاحسن فلا يمكن الترجيح للاعين ليعني باعتبار ان مجازاة الا لعام والشكر عليه واجب فيقيم الاحسان منه  
 فيكون قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا قصار  
 في حكم ميراثه الجمل لا يقطع بغير البيان بالموت فلهذا لم يثبت الوصية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية  
 لان العرب لا يثبت ميراثه الا حكمه فيهم اما الاسلام او السيف لعلهم كفهم كما في المرتبة فلا يثبت عليه الولاء فيلزم الاشتراك في الامم فثبت  
 الميراث ثم ان كان له مولى او اعنقه ومولى المولى كان الثلث لمولى دون مولى مولى لان الاسم للمولى حقيقة لمباشرة فثبت  
 في المولى المولى مجازا لانه لم يباشر اعنقه ولكنه يجب له ذلك باعتقاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة  
 اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من المولى كان الثلث لمولى المولى ليعين المجازم او ان كان له مولى واحد فلا يصف الثلث  
 له بوجوب قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالبراث فان الاثنين فيه حكم  
 الجماعة كالنبتين والاثنين والمأخوذ في حق حجب الامم من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند الفراه النصف  
 من الثلث والنصف الاخر يدوس على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم  
 عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله من اوصى لا قاربه وله ثم وحوالى ان النصف للعلم والنصف الاخر للاحوال لان اسم الاقارب  
 يطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث تحقق  
 نصيب البنات وهو الثلثان للبنت والنصف وبنات الابن السدس كماله الثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات  
 الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية  
 ليعلم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي عنه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت  
 فلا يكون جبا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولا والعقاة لا يثبت على العرب ولا ولا المولا  
 لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل  
 والعرب يقتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالمولا الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق  
 التدبر بان تيزج العربي امة الغير فتكده منه ولذا اتم حقيقة مولا فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا  
 عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز لان سبيلهم مشركهم فاستدل  
 ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء المولا عن العربي لما كان اظهر وضع المسلم عليه

عنه





فانهم اذا قالوا استونا على ابائنا واسمائنا لم يثبت الايمان للاجداد والجذات مع ان الاسم يتناولهم بصورة انتقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعبه  
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لاصحالة ونحو البنين لم يبق التبعية بجامع فاما الاجداد والجذات فلا يكون  
اتباعا لابياد والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الايمان لهم فان قيل الجذر اصل الاب فحقه ولكنه تبع له في  
الطلاق احرم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الاب فيقولون  
اثبات الايمان في حقه بطريق التبعية الغيا لا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه  
كونه اصلا لاب فحقه فلان ثبت له الايمان الذي ثبت باو في شجرته ولا يمنع عنه كونه اصلا لاب فحقه كيان اولى فلما اثبات الايمان  
بظاهر الاسم بعد اداة الحقيقة منه اثبات له دليل ضعيف فعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الاباء فان ابن الابن تبع للابن  
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت لتوجب ثبوت الحكم فحقه كونه اصلا  
من حيث النخلة فالتعنه عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا سلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية  
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام نبت الابن مقام البنوت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت  
من جده فلا جرم تقي الميراث لجد الاب وليس بناسن التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب بابه ليصير مكاتبه تباعديه فثبت الايمان بهنما  
شبهة الاسم تبعا وفيه حق الدم لان القول للكتابة من شعب الحرية لثبوت حرمة اليد فيها وقضاها الى حرية الرقبة كما ثبت له الحرية اذا اشتراه ابنة  
الحرة فكذلك ثبت له حصة الكتابة اذا اشترى ابنة المكاتب اثباتا للحكم بقدر وليده والاوجه ان يقال ما ذكره لم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان  
لفظ الاب يتناول الجد ظاهر وان الايمان لم يثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الايمان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحرية  
ثبثان له من جهة الابن بامر محكي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يصنع قدسني وازفان  
ولم يسلم دار بعينها فلم يكن له نية في حق على الدار المحلوكه والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضارة الى فلان بالملك حقيقة  
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا ادخل مسكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان  
او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قال جميعا اصحابا بدون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او تنظلا او راكبا حنث وفيه  
جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التثفل والركوب دون الحفا ورونها اذا لم  
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يصنع قدسها ما شيا اى حافيا قدسها راكبا لم يحنث ولصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة  
كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مجرورة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في السئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك غير قال الكوفة  
ومحمد كذا السئلة هاسته اوجه ان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخط بباله الامين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى  
لزمه القضاء بالقوت دون الكفارة ولو نوى الامين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمه الكفارة بالقوت دون القضاء ولو نوى  
او نوى الامين ولم يخط بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا يمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالقوت في الامين  
وفي جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر والامين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمعتمر والقضاء عند القوت لا الكفارة وهو موجب  
الامين الحافظ على البر والكفارة عند القوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف نياتهما فثبت هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته  
على قرينة كما اذا لم يوشيا والامين مجاز لتوقف ثبوته على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المماز واذا كان

كذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجاز في الوجه الاول ويقطع الحقيقة بتعيين الجاز مراد في الوجه  
 الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب هنا متونا وذكره مخترا للاسلام  
 بتغيره حيث قال ان الصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف يصرف الى الذي يتعقبه المعين للرجب على تقدير اعادة المعين وهو رجب  
 هذه السنة لا يجوز اجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوم فظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بقوة بلا صوم فاما اذا ذكرنا متونا  
 فالواجب بصوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان لغوات التحقيق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند  
 الموت بالعدنية والكفارة قوله قلنا وضع التقدم صار مجازا عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ الجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلته عن  
 كلمة عن يعنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعملت نسبة المناهل على الدخول لان المقصود  
 الجاز منع نفسه من الدخول للامر مجرد وضع التقدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتفصل  
 والحفاظ في بحث بالكل حصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن النص  
 بطلاق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مسلم سنة الا ترى انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يبحث في ميمته كذا في فتاوى قاضيان لانه لما  
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعده واصناف الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تتجوز لاحتياج عادة وانما تتجوز لبعض صاحبها  
 فخرجنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او  
 دار اسكنية لغلان فاعتبر عموم الجاز اى في الصورتين فدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجابة والافاق  
 فيبحث في الدار المملوكة لعموم الجاز لا بالملك حتى لو كان المهاجر فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لغلان كذا ذكر شمس الامية رحمه الله  
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان هو الفتاوى الطهرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يمشى فيها فدخل دارا سكنيا فلان باجادة  
 او امانة يبحث في ميمته وان دخل في دار مملوكة لغلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فغلان والرواية لا يندفع السؤال لبقا للجمع بين اية  
 والجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبها الملك جميعا  
 قوله وهو اى اعتبار عموم الجاز هنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حريوم يقدم فلان ولم يمشى فيها فقدم فلان ليل او نهار يبحث في  
 سلم الجمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة اليوم النصارى والملاقاة على الليل مجاز للين اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بيان النصارى  
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض في غير شريعة كاو بطريق الجاز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على  
 الجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجاز والاشتراك لان الجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودى الى اجماع المراد لان اللفظ ان  
 غلب عن قرينة الجاز فالحقيقة مستعينة وان لم يحمل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجاز مستعين بخلاف الاشتراك فانه يودى الى الاحتمال في  
 الكلام لعدم اتمام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كل التقديرين عند الفريقين فيخرج احد احتمليه بنظره فغلان كان منطوقه مما يستند وهو الصحيح  
 فيه ضرب للمدة اى يصح تقديره بدة كاللبس والركوب المساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقلل لبست بالاثوب يوما وركبت بدة  
 الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شهر اكل على سياض النصارى لانه يصح تقديره لانه فكان الحمل عليه اولى لان المكان منطوقه فما لا يستند بالاول  
 والدخول والقعود اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم سنة قوله ان حريوم يقدم فلان  
 او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انما يقرب به وانما مما لا يستند فحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسب قوله امر كبيدك يوم يقدم فلان او اختار في نفسك يوم يقدم فلان  
 بتقويض والتخيير مما يتقدم في اليوم على سائر النواحي لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر به باو لا يثبت لنا الخيار واعلم اننا لا اعتبار  
 لما انشئت عليه اليوم وهو القدم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه بل ان انشأ في اليوم لتعريفه وتبينه من الزمان ولو كانت  
 المسألة كقولك انت طالق يوم الجمعة اختلفت في يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوترق في استصحاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ انشأ  
 اليه لا يوترق في المضاف بل ان يومه منصوب بنظرة والمقدير حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدم فلان  
 اعتباره بنظرة الذي يوترق فيه ولو لم يكن اعتبار به جالا اثر له فيه فغرضنا ان لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا انما  
 في المبسوط في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المسائل اعتبر المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضاف  
 والمضاف اليه مما لا يتقدم كما في حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعض لم يفتوا فيه الى المضاف اليه انما نظر  
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما محتويا للاخر غير محتمل فالحال اعتبر والمضروب ولم يفتوا  
 الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبر واخيرا الامر باليد الذي هو مضروب ومن المقدم الذي هو مضاف اليه  
 وكذا في مسئلة النذر فيثبت بما ذكرنا لان المعتبر هو المضروب في هذا الباب لا غير واما الكلام المذكور في الكشف قوله لو انشأ في اليوم فليس  
 يعني ليس ما ذكرنا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المستلزمات بين الحقيقة والمجاز لان المتن اجبا عما صيغته ولم يوجد منها  
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار مبدئي حكمه وهو ان موجب النذر رامي المعنى المقصود وبصيغة النذر اجبا لان  
 لا كلام له باليد من ان يكون النذر وقبل النذر ببيع الترك ليصح التمسك بالثبوت لان النذر جازم واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا  
 لم يرد النذر باليد رصا تركه الذي كان سببا له وهو ان النذر تحريم البيع بواسطة حكمه وهو اجبا لان النذر لا بصيغة كما ان الامر باليد  
 محض من منه بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغة وتحريم البيع يمين من هذا لان البني عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك  
 يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم باصله كمثل ان قال قد فرض الله عليكم حله بآكام اي شرع لكم تحليها بالكفا  
 حتى روي سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى بها بكبر وعمر ابن عباس وابن مسعود وريد وطاعة في الحشر  
 والشورى واصل الكوفة فكان النذر بواسطة موجه يمين لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير وشك ليس يمنع كسائر القريب سمي اعتاقا في  
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك نالته لكنه بصيغة ثبات الملك في القريب يوجب العتق بالمفسر فكان الشراعتا قوا  
 حكما بصيغة وكالمعجزة بشرط العوض به باقتناء الصيغة بيع باقتناء المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق  
 بعثا ما وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلانية كالعق في غير القريب يثبت بلانية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقل له على  
 ان صوم خاف من في الغد فافطر او كان الخالف امرأة فحاضت وجب لفظا والكفارة الا ان استحلال هذه الصيغة غلبت النذر  
 فصارت اليمين كالحقيقة المحمودة فلا يثبت من غيرية كذا في بعض الشروع وتقاتل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان فهو يمين  
 لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موصوفة وهو اجبا لبيان السادة وغير موصوفة وهو اليمين ولا يحق للجمع سوى هذا  
 فذكرتم اليمين وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شر القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان  
 نظام ولم يقصد فلا يكون النذر نظير الجواب الصحيح ان الترخيم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك النذر يثبت



هذا هو الوجه الثاني في بيان صحة التفسيرين  
الوجه الثاني في بيان صحة التفسيرين

نحوه او لم يجره الا ان كونه مثبتا يتوقف على القصد فان النقص حمله يبين ان القصد لم يرد الشرع بكونه مبينا عن  
عدم القصد وثبوته مثبتا فاذ انوس اليقين فيكون التحريم للثابت به مبينا لوجوبه ثم لم يكن موجبا للنذر الاطلاق المجازي  
وذكر شمس المنة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلامان احدهما حين هو قوله منه فانه عند ارادة اليقين كقوله باسره قال ابن عباس رضي الله عنهما  
في الجنة وقت العصر فلهذا ما غلبت الشمس فيخرج وبه الامان الجلاء واللام استقامان قال الله تعالى اخبار ايمن فرعون انتم له وفي موضع آخر انتم  
به والاخرى فذكر في قوله الامان عند الاطلاق غلبته بلبس العادة فحمل على ان لا يخلو من كل لفظ ما هو من جملة ما في فعله فنية ولا يكون جباين الحقيقة  
والجواز في كلته واحدة بل في كلتيه وذلك غير مستبعد فحمل على ان يكون قوله على ان الصوم الجازي في نفسه وسواء استدل به او بالقسم ايضا ان جاز ذلك كما  
كره في قوله والذين كرهت في الاكراهية القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما احتج بالاصحاح الصوم الى المستقل صار كانه قال الله لا صوم كذا فيحمل ان يصلح جواب القسم  
من حيث الصحة ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى الفصد واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نهما ويصير على  
هذا الوجه لا يكون الا نذر لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه  
ثم انه بالنية يريد ان يعرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر  
الصيغة ولكن قال زيب طالق وله امران سمان بحذف الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال ردت به الايقاع  
على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة بوجه لا يصدق في صرف الطلاق من المعروفة المنة بل يصدق على هذا الوجه ما  
اذ نوى اليمين ونفى النذر بحيث يصدق ويكون مينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن علم هذا الباب  
اي باب الحقيقة والمجاز فالشرح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام محمد بن الاسلام رحمه الله قد عدهما بابا وذكر  
فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اى نوعا معني ومن علم  
هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ بالحقيقة  
اولى لان يدل الدليل على كونه مجازا لقوله رايت اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الاقرنة  
زائدة فلان لم تظهر فاللفظ للبينة والسج ولا يكون مجازا ومن الناس من زعموا الاستعمال فيما وكن ان يراى به المجاز كما يمكن  
ارادة الحقيقة فيكون مجازا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا النوع  
فصار بمنزلة الاسم المشتق الصحيح فاذ سئل له العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فعاد كانه قال ذا ستم  
اى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني نويت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بلفظة وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد عده  
بالضرورة من الدين الى فهم الحقيقة اولى من مجازية الى فهم المجاز وذلك ليل على ما قلنا وقولهم في الاستعمال سواء فاسد لان مجاز الاستعمال حقيقة  
والجواز لا يتم الا بقرينة متضمنة اليه فالى تساويان واذ لم يتساوا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عنه عدم دليل يصره اليه وهو معنى قوله المستعاض  
لا يرام الاصل ولما قلنا اذا اطلق لا يكتفى فلا تسمى شكوكه انه يقع على الوطى دون المعنى حتى لو قلنا ثم تزوجا لا يثبت قبل الوطى لان هذا اللفظ في الوطى  
حقيقة مني المقدر مجازا فكل حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها الحرام عليه كانت الحقيقة مجوزة شرعا  
فحين المجاز قوله كان كانت الحقيقة مستندة للمقترن لا يؤصل اليه الا بشقة كالحليلة والمجهر يا ميسرة اليه الوصل ولكن الناس تركوه وكوضع القدم  
وقيل في الفرق بينهما ان السعد لا يتعلق به حكم وان تحقق والمجهر قد ثبت به الحكم اذ صار فردا من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزوال مانع ولا حكمة

عن الالفاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمدينه تقع على عيناها فكانت ما يוכל كقصب لسكرة الديباس وابرز حوّل الرطب لمن لم يكن فعلى ثم بان كانت لها  
ثمره كالنخلة والمكرمة وان لم يكن لها ثمره فعلى ثمرها كالحلأ ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيجوز على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما  
نقل عن الامام العلامة شمس الماشي الكردى وعلى هذا على ان المجاز يصار اليه عند مجاز الحقيقة فتنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه  
يتصرف الى الجواب استسنا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام سببه عليه كلام الغير ويلتزم به ما خذ من باب القلادة اذا قطعها ما سمي  
لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكل بالخصومة وبه المنازعة والمشاورة  
والاقرار سالتة وهو افقة وكان ضد ما مر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما كنا نذكره للحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب  
مجازا لاطلاق الاسم السبب لان الخصومة سبب الجواب او المطلق لاسم الجبر على الكل لان الانكار الذي يتنشا منه الخصومة  
بعض الجواب فيه خل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يجمع شرعا ما يملكه الموكل بنفسه الذي يفتقن به ملك  
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بالاكل لا يجوز شرعا والديانة يستغنى عن قصد ذلك فكان  
شرعا وان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في كتمان حقيقة ما سمعوا والمجور شرعا بمنزلة المجور عادة لانه لما جبرى ترك  
شرعا كان من ظاهري حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين مع هذه  
نصفه مطلقا تصرف بيعة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق فاذا حصل على الجواب انه قد يكون التيمم كما يكون بلا فتيان ولما لا امر  
فاذا اقر فقتل بالمال ما سوره ببيع غير ان عند ابى يوسف في قوله لاخر اقراره يصح في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل انما يملك  
نفسه مطلقا فيملك كل الموكل بالكله وعند ما يملك الاقرار في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يمسى خصومة مجازا اذا حصل  
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخرى يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوفى ما ذكرنا  
المجور شرعا كما المجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا ياكل هذا الصبي لم يتقيد بحلف بنه من صباه حتى لو كلفه ما كبر حنث في يمينه الاصل  
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكره كان او معززا حترار عن الالفاء كما اذا حلف لا  
ياكل رطبنا وهذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يمسى لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب لمن لم يمسى  
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكره يتقيد به ايضا لان الوصف حثيث يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حل فاكل لحم كبش لم يحنث ولان كان المحلوف عليه حرا بالاشارة  
لا يتقيد باليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما يمسى لا يحنث لان الوصف حثيث يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك  
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لضربه حقيقة كان اشد استنساخا من اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لم يحصل له عرف اقوى منه وهو الاشارة اذا  
فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ااكل لحم هذا الحيوان  
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد باليمين في قوله لا ااكل هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان  
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادانهم كوصف الرطوبة الا ان يجازى الصبي بترك الكلام معه حرام مجور مشرعا لقوله عليه السلام من لم يحرم  
صغيرا فلم يؤكبه يافليس خافى ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قل لا ااكل هذا  
الذات بطريق المطلق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يحنث لبقائه الذات بخلاف قولنا لا اكل هذا الصبي يتقيد بالصبيان وان كل من عرانا

مجهولاً لا نماره مقصود بالخلف لكونه هو المعروف للمعلوم عليه كما ينبغي تقييد المعين به وإن كان جراً كما من طلع لبشرين اليوم خمرا أو ليس قرن  
الميلة ينفقه اليدين وإن كان جراً المصيرة الشرب السقرة مقصودين باليمن فحيث أن لم يشرب ولم يسرق كذا معنا قوله فان كان اللفظ حقيقة  
مستعملة أي معنى حقيقياً مستعمل غير مجرور ومتعذر ومجاز متعارف أي معنى مجازي متبادر إلى الفهم في العرف إلى آخره إذا كانت الحقيقة مستعملة  
والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالاً أو كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر من الأصل في الكلام  
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز أغلب استعمالاً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند غيره العبارة للجواز فإذا لم  
لا ياكل من هذه الخطة أو طلع لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إنما يبحث بكل من الخطة والكسح من الفرات ولا يبحث بكل  
الجزء والشرب من لاواني المتحدة من الفرات لأن الحقيقة مستعملة في المستثنين إذا كانت حينها مأكولة عادة فاختارنا في معنى فيوكل وتخيلاً  
الكسح المهرسية وقد يوكّل أيضاً جابجا عند الضرورة وكذا من اشترى خطة يصنعها كما للتجربة بخارجة أم ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة  
كلامه في مسألة الشرب من لا تبدأ الغاية فيقتضيه أن يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملاً شرباً عارفاً بالبنى عليه السلام مرقوم فقال بل إن عندكم ما في  
شرب الأكرع في الوادي وهو عادة أهل البوادي والقرى وإذا كان كذلك لكان اللفظ محمولاً على الحقيقة دون المجاز وعندنا ما يبحث بكل من الخطة  
كما تجزئ ونحوه كما يبحث بكل معينا وبالاعتبار من الفرات كما يبحث بالكسح لأن المتعارف وبكل الخطة أكل ما في بالهنا إذا المعلوم من قوله لم اكل  
بل كذا أيا كقول الخطة أن طعامهم من اجزاء الخطة لأن من اجزاء الشربة في الشرب من الفرات شرباً تنسب إليه فيقال نولان شربون من الوادي  
ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالأخذ بالاولى لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيبحث بالاهر من المستثنين قوله وهذا أي الأصل  
الذي كور يرجع إلى الأصل مختلف بينهم وهو كذا أو اعلم انه لا خلاف في أن المجاز مخرج من الحقيقة بتدليل انه لا ثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعد  
العمل به وهذا يحتاج إلى المجاز إلى القرينة والحقيقة لا يحتاج إليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل لأن الخلف من الاصنافيات قلما يتصور بدون الأصل  
كلا من مع اللاح أن المصية إلى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة كما كان المصية إلى الخلف لا يجوز الا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
من اوصاف اللفظ لاسن اوصاف المعاني ولهذا قلوا الحقيقة لفظاً مستعمل في كذا والمجاز لفظاً مستعمل في كذا واما الخلفان في أن الخلف في  
التكلم بان مخرج التكلم بلفظ المجاز خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم على صحة بطريق الاستبدال لا خلفاً عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة  
بعارض اخص في المجاز لا ثبات لانهم الحقيقة خلفاً عن الحقيقة في اثبات حكمها احتمل من انما الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم  
وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في قوله المشجّل هذا السد فخره به هو خلف في اثبات الشجاعة من قوله هذا السد في محل الحقيقة لا ثبات السد المعلوم  
واقترع سبباً من حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عند ما قلنا ان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاعة  
والسد المعلوم وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى التكلم بقوله هذا السد للشجاعة خلف عن التكلم بقوله هذا السد للسد المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلف في الحكم ثم ثبت  
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء كما ثبتت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبد الذي لم يزل يثله وهو معروف بنسب  
من الغير الذي فعندنا هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا السد في اثبات النبوة والعتق وعند نفسه التكلم بقوله هذا السد في خلف  
عن التكلم بقوله هذا السد في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم  
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبار ما فيها هو وسيلة وهي العبارة ولأن الحقيقة والمجاز  
من اوصاف اللفظ باجماع أهل اللغة فوجب حمل المجاز خلفاً عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني



وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما به المستعار عنه وان لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يبيده ويتركه  
 صفة لا يقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة  
 التي في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فخرنا ان الحقيقة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاستعارة  
 في قوله العبد الذي لا يولد مثله هذا البنى فعلى قولها وهو قول الى حفيظه الاول والشافعي حجة انه بلغه الكلام لان المجاز لما كان  
 خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فينتظر ان يكون الاصل في محضه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ان  
 يتغير العمل به لعارض فيخلف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعقد بايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا البنى انه مخلوق من يابى وابن حنبل  
 سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من يابى ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلحق كما في قوله العاقبة قبل ان اخلق او قبل ان تتحقق  
 بخلق قوله المعروف بالنسب الذي يولد مثله هذا البنى لان الكلام في محضه صحيح موجب حكمه وهو البنو لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا  
 من يابى بالزنا وبالوطى بشبهة لكنه لما اشتبه بنسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصير ان يخلفه المجاز وعنده الى حقيقة  
 في قوله الاخر يعق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر المعلوم وارادة اللزوم لان الخلفية لما كان  
 في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وبان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه يكون مبتدأ وخبر موضوعا لافادته المعنى وقد وجد  
 ذلك فيما نحن فيه لان قوله البنى موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بحقيقة وله مجاز متعين فمفعول مجازة بخلق قوله اعتقك قبل ان  
 اخلق او قبل ان يخلف لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلحق ضرورة ولا معنى لما  
 قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا الحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يمكن ان  
 يكون ليكل لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجود في  
 الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا البنى مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو الابن الحقيقة واستعير لاثبات لازمه  
 وهو الخيرية في الاكبر سنانه فيصير هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع  
 قوله هذا البنى في مسئلتنا خلف عن قوله هذا من حين ملكته وان عندنا ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت ليكل لمعلوم به وبثبوت الخيرية لقوله  
 هذا البنى المعروف بالنسب الذي هو اصغر سنانه خلف عن ثبوت النبوة غير متعقد لان المجاز لا يكون خلفا لاعم حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما  
 الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا البنى خلف عن هذا الامر لياتي الخلاف في قوله هذا البنى الاكبر سنانه لان  
 حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بقوله هذا ليس بممتنع في هذا الحل بل هو متصور كما في الاصغر سنانه فيلزم ان تثبت العتق عند ما لوجود شرط  
 المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل لمعلوم لان الحقيقة تكون بين المعاني  
 لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تصد هذا الاصل فوجه يابى ما نحن فيه عليه  
 ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من التكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز بقصود الالفاظ  
 المماثلة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاجعل لي ابو حنبل في الشك بان جعل التكلم بالحقيقة عند اسكان العمل جارا اجماعا على التكلم بالمجاز  
 للاصالة وخلفية الاخر مضارة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان مستعارا وعنده ما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود  
 دون العبارة وجب التزمج باعتبار الحكم وحكم المجاز بهنار ارجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عموم من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

أكثر فائدة هذا التقرير ما أشير إليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لما على المدعى وهو ترجيح المجاز المتعارف اذا ثبت لعموم في كل مجاز متعارف  
 بالاستقرار كما ثبت في الصور بين المذكورين فاما اذا لم يثبت ذلك انفس المجاز المتعارف الى ما لعموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا الى ما ليس كذلك  
 كما اذا جعل كل الخطه عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يقع منه حتى لم يثبت باكل عين الخطه والجميع عند ما كان  
 بعض المشايخ يظنون ان الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للمقتضى معينه ما ذكر في شرح الجاسع البركاني ان المجاز اذا كان الغلب  
 استعمالا كانت العبارة للمجاز عند الجمال ان المصحيح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة كالحقيقة المحجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعم  
 بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو  
 الذي لا عموم له غير المذكور وعندما العمل بعموم المجاز اولى فمما اشار الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له المذكور في كتابنا  
 الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جعلنا يترك الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصر بها  
 الكلام الى المجاز فقال ثم جعلنا يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقرار يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للانعام  
 والمطلوب يلحق اليه الا فاهم فاذا تعارف الناس استعماله شئ ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان يحكم الاستعمال كالحقيقة فيه ما سوا  
 لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بترك حقيقة في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها الاستغاضة بين الناس  
 في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماز والقصد في  
 معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جز من المال الى الفقير وزيادة بيت الصلوة صارت حقا تقام محجورة بحيث لو عطف على الصلوة  
 او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج من الغلبة بمباشرة عقابها اللغوية وبدلالة حمل الكلام على الحمل لما لم يقبل حكم الحقيقة  
 تعين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لكل من هذه النحلة ومن هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر والشمس على ما يطبخ فيها حتى لو اكل من النحلة  
 او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يمتوى الا على البصير واليسوى اصحاب النار واصحاب الجنة فان حمل الكلام لما لم يقبل حقيقة هي نفس المساواة على  
 العموم لوجود المساواة في اكثر الصفات تركت حقيقة ومرفوع الى المجاز وهو نفس المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه نحوفي الكلام من نفس  
 المساواة في المساواة في البصر والغور وبدلالة سعي رجع الى التشكك كما في يمين الغور وهي ما لا اقل والامانة التي هي جوابا لمن دعاه الى فداء فان  
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدره منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتعدي تعديا يقضي ان يحنث بكل تعذر يوجد بعد كما  
 لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة قال المشكك اذ من المعلوم انه خرج الكلام من جواب الكلام الداعي فانه قد دعاه الى تعدي الغداء الذي من يمينه  
 لا الى غيره فتيقده به واذا تيقده كلام الداعي به تيقده الجواب به ايضا لا يثبت عليه وصار كانه قلل وامد لا اتعدي الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه  
 ما لو قال لا امره محين قامت ترد الخروج ان خرجت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم رجعت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين  
 هو البوضيعة وهو لم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين والمودة كقوله لا اقبل كذا او الموتة كقوله لا اقبل اليوم كذا فخرج البوضيعة  
 قسما آخر وهو ما يكون مؤثرا للفظا وموثقا لسعي واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فلما ان انصرفا ثم فصره بعد ذلك فحنثا والقول  
 الاصل مصدر فاته القدر اذا غلت فاستغفر للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يريث فيها والالبث فتقيل بما فلان من فوره اى من ساعته وبدلالة مسا  
 انظم اى سوق الكلام يعنى يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه وساخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في السخارة كما في قوله تعالى فمن  
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاما اعتدال اللفظ المعين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاء حقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

انا اعتدنا للتفسير اني للكثيرين نارا وكذا تركت حقيقة خبري بالقرينة فلان سوجب رفع الماتم هذه القرينة لليناسبه وحمل الامر في قوله فليكن على التوخي والمزيد  
 مجازا كما في قوله تعالى اعلموا اني قد اوتيت بالحق من ربي فليكن من قبيل ذكر الضم واردة الاخرى لعاقبة تبيينها اذ المراد من مثل هذا الامر المعنى ونظيره  
 من الفروع قول الرجل لاخر طلق احرائي ان كنت رجلا واضع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون اوكيدا وكذا لو قال الكافر المستامن انزل ان كنت رجلا  
 لا يكون المايل للاله السابق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناولا لافراده بمجموعه على سبيل الوضع ولكن  
 يكون معنويا فيتحقق البعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يدل في مجموع لم المسك كما هو زيد بالكل  
 لانه لم حقيقة ولما لا يصلح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى الحامي في قوله من اسمه لتاكلوا منه لحما ربا ولكنه يخص بدلالة الاشتقاق فلان اصل تركيب  
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقلل التهم القتال الى اشتد والمحمية الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتباره قوله ومن الدم  
 الذي هو اقوى لغلط في الحيوان وليس للمسك دم اذ لو كان له دم لما عاش في النار ولو شرط الدج لحمة فكان في لحمه قصور من حيث المعنى  
 فكان حرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من معرفته الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجورادى سنة بالعرض وان كان الاسم له حقيقة  
 لتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقعه على وجود الجورادى في نفسه انه لا يذكر الا بقرينة تعلقه بالوجود الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كقول  
 الجنازة كما لم يذكر الا بقرينة تعلقه بالوجود ولما مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقتل ان منع كونه اسما  
 معنويا وكوله ماخوذ اما ذكر بل المحمية ماخوذة من اللحم لان اقبال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم كثره فلهذا اجمعت على ان لا يكون له ماخوذ  
 له ماخوذ بل على الشدة والقوة وعامة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباهات وبما يصح لاسم لحما و  
 العرف في اليمين معتبر فتخفف العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبق ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالانفا  
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف امي وكما لا يثبت ياكل لحم المسك في تلك المسئلة لا يبحث باكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة فاما اذا  
 حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يبحث باكلهما وهو قول الشافعي وابن نوا وعند الحنفية لا يبحث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التفكه  
 وهو التغم وهذه الاشياء الكمل ما يكون من ذلك وسطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التغم قال تعالى  
 فانقلبوا فاكهين امي متغنين والتغم زائد على ما به القوام والبقاسو العنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجبر بهما في بعض الموضع والرمان في  
 معنى الدر اذ يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذ اقيمت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا  
 الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم المسك الجراد للتفكه وهو معنى قوله القصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة  
 في الاول وهو لحم المسك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطر تحت اسمها  
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لا نأثبنا الحكم فيه بدلالة النص من غيرنا فصفة يلزم فلان تلك الزيادة لمصلحة السرة كالضرب  
 بل يشتم على ان لا ينافى فالاسم هنا فواقع على يوتج والزيادة منها صغيرة لعناء وهو التبعية اذ الاصل تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه  
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيرهما من شائنا كما قالوا ان الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة يفرق في زمانه فاهم  
 كانوا الا بعدد وناس من الفواكهات وتغير العرف في زمانها وفي عمرنا ينبغي ان يبحث في ميتة ايضا بالا اتفاق قوله ما الصريح فلما لم يبين الشيخ  
 تفسير لمصو لقصود بيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه لمور اما بالاشتغال واخترا تا بالظهور للتمام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام  
 بتقارر الاحتمال وبالا اشتغال عن الغرض والفسر لان ظهورها بقرائن لغوية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من مرجع يصح مراده موصو



اذ اخلص واكتشف وكان له في الحقيقة في العرف سمي به وبكلمة الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اى بنفسه وقياسا اى قيام الكلام او الصريح  
 مقام معناه هو ان كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او لم ير حتى استغنى اى الصريح في اثبات حكمه عن الغرضية اى النية  
 لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا اتعين الواحد من المحتملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا امتنع  
 الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباصري وجه امتناعه يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حبيبا وانت طالق او انت حرا وطلقتك او حررتك  
 يكون اليعاقما نوى او لم ينو لان مبدئية اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه مريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فمخبري على السادة  
 حرا وانت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اى لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى  
 فاذا انوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال اى يحصل  
 الاستمرار به بان استعماله قاصد للاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما هو في اللغة ولا يقال ان هذه الكناية وسائر  
 اسرار الصنمية كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلما تكون واغنية في هذا التعريف لا نأقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق  
 الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا يكتفي عنه بهو كما يكتفي عنه بالي فلان لا انما كنيات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموقوفة  
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال فيكون واغنية في التعريف وقيل هي ترك الصريح بذكر الشئ  
 ذكر ما هو يلزمه ليقل عن المذكور الى المترك كما تقول فلان طويل النجاد فيقل منه الى ما هو طويل وهو طول القاسم ولنفرض بين المجاز  
 والكناية من وجبين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بل هي خلافها فتعني في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول تجارده من غير ان كتاب  
 تاوول مع ارادة طول قاسمته المجازي نافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان سمي الكناية  
 على الانتقال من اللازم الى المفروض ومعنى المجاز على الانتقال من المفروض الى اللازم كذا في الفتح وقيل في الفرق بينهما لا بد في المجاز من الفصل  
 وتناسب بين الخليل وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكتفي من الحبشي يابى البيضاء وعن الضير يابى العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم  
 الكناية ان لا يجب لعل به اى بلفظ الكناية الابالينية او ايتقوم مقامها من دلالة الحال لانه اى لفظ الكناية مستمر المراد فكان في ثبوت المراد ترو  
 فلما يوجب الحكم لم ير ذلك الاستمرار التمرود ذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا قالى من نظارة الكناية لجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم انما  
 في غير موضوعه مستمر المراد من السامع فصار المراد في حقه في حين التمرود فكان كناية فاما اذا صار شعرا فانفرد صار شعرا مثل قوله لا يصح قد يفهم  
 فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله جيلك على غاربك الحق يا بلبل كنت  
 بته تيلة كنيات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد  
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والبقية ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنيات لطريق المجاز بقوله لكن الاجسام فاصول  
 به ويعمل فيه والضمير فيه وفيه راجع الى ما والاستدراك متعلق بقوله معلومة المعاني يعنى انها اذا كانت معلومة للمعاني فالاجسام واقع في المحل الذي  
 يتصل به الالفاظ به وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البينة والاب لسان محمل بحله ونظيره اثر فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون الكلام  
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثر فيه لا بالاندراج اى محله اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله  
 فلهذا لك اى فلهذا الاجسام الذي يبيننا شاست هذه الالفاظ الكنيات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي  
 ذكرنا احتج فيها الى النية ليعتق البينة من وصلة الكلام عن غير اى النية لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذ انزال الابهام بالنية بل لو



البيئونة عن أصل النكاح نظير البيئونة فيها وكان اللفظ ما لا ينفسد وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها أي بتقديرات هذه الالفاظ فنعلم من مجموع  
تجعل عبارة عن مرجح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فإن قيل لأن النكاح كناية عن حقيقة لان الكناية ما هو مشتق المراد  
على ما ذكرناه إذا قال أنت على حرام فالمراد مستقر على السامع بدون القينة الدالة عليه كان داخل في حد الكناية بل الاستقافيه قوي منه في قوله طویل  
النكاح لا يمكن أن يتوصل إلى مراد المستكم وهو طول القاسمة بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن أن يتوصل إلى المراد في قوله أنت على حرام إلا بان من جهة الحكم  
بنسبة الجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجد بنفعها لخاصة كونه معلومة المعاني مستمرة المراد وكل كناية بهذه لكناية فان قوله طویل النكاح  
كثير المراد معلوم المعنى لكنه مستمر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم فانك في قوله طویل النكاح وكثير المراد متقفل من  
طول النكاح إلى طول القاسمة ومن كثرة الراد إلى ملزومه هو الجود وهذا هو الأصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها إلى شيء آخر فان  
قوله أنت باتن وأنت حرام الانتقال من البيئونة والحرمة إلى شيء آخر بل يقتضي عليا اذ لم يكن شيء آخر هو المراد وسواء علمنا لم يوجد فيها الانتقال إلى شيء آخر لا يكون كناية  
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستقر على السامع فان المراد منها البيئونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل علمها مستقر  
عليه كما ينبغي ان يكون ما هو المراد مستقر اسطقا بخلاف قوله طویل النكاح فان قوله ليس يقصود أصلي بل المقصود الكلي طول القاسمة وذلك مستقر ومتين بما ذكرنا  
انه اراد بقوله معلومة المعاني التي هي المراد للكلمة يعني انما معلومة المراد والاستتار في محل علمها فيخرج به عن حد الكناية قوله ولذا لم يأت في هذه  
الالفاظ كلمة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن مرجح الطلاق جعلنا بابولين كما يدل عليه معانيها وهو من حيث زيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها  
طلقات رجعية وهو من حيث عمر وعبد الله بن مسعود والخلاف راجع إلى ان ما يملك الزوج ايقاع نفع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيئونة فليس في الآ  
وانما يقع حكمها سقوط العدة أو الثبوت الحرة الغليظة أو لوجوب الحوض لان في قوله الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل  
يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انما لا تحل له بعد فثبت الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص اذ لم يكن في ولاية ايقاع البائن عينة كما  
في الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة ما لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بهار واج وعنده الطلاق نوعان حرج وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعة  
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة إلى التقضي عن عهدة الملك  
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية  
الابانة وكذا يملك المقتضا عن ازالة الملك انما يملك الاقديان مما هو مملوك فثبتت لن الابانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة  
العدول عن حقايقها إلى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بولين وما استدلل به الخصم راجع إلى ان لا دليل على كون الابانة مشروطة  
والاحتياج لا دليل ساقط وقد اتفقت الدليل على ذلك قوله لا في قوله اعتدك استنفا من قوله سمى البائن والحرم ونحوها كنايات الطلاق مجازا اوسن قوله  
وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة عن المرجح اسي الا في قوله اعتدى فلم يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعدد اعمال اللفظ  
بحقيقة تجعل كناية عن الطلاق لان الاعتد اوسن لوازمه على ما هو الأصل فيكون اعتدك ذكر اللازم وارادة المعلوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وهذا  
يقع الطلاق في غير الدخول بها بنسبة قوله أنت واحدة ويجوز ان يكون استنفا من قوله جعلنا بابولين يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطلقه رجعية  
لابانة لان وقوع البيئونة باعتبار دالة اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ كناية عن ايقاع الملك اسي حسب ما لك لا اثر لك في قطع النكاح فانه  
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لان قوله اعتدك تحمل نفسية يجوز ان يكون المراد منه اعتدك نعم اعتدك اعتدك الدراهم واعتدك من النكاح اسي احصى لا ترا  
فان انوى الاقرب ونال الاسهام بالنية وجب في ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقضاء لانه لما امر بالاعتد ولم يكن اجبا عليها قبل ابد من تقديم



في الجواب على الامر به تقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيق باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو ليس بمتحقق  
 فذلك كمال الواقع به وجوبه لا يقع اكثر من واحدة وان نوسه وقيل لدخول بها جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق اطلاقاً او علة  
 لا لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا به مقتضى من ثبوت المقتضى ولا دخول المقتضى مبهماً وهو اعتداده لا به غير ثابت  
 قبل الدخول بالنفس والاجتماع فحصل مستعاراً محضاً عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداده  
 فجاز ان يستعار الحكم بسببه وفي قوله محضاً اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء  
 جهة من المبادى من حيث انه ليس بذكر حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضاً من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته  
 قبل الدخول فبما زعم من ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديره ان قيل كيف جوزتم مبهماً  
 استعاراً في السبب للسبب وقد انكرتموه بما فيها تقدم قلنا قد يتلوه السبب اذا كان محتصاً بالسبب جازة الاستعارة  
 من الطريقين يوحده ما ذكره الشيخ رحمه الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل  
 لا ينكح العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
 الدخول وكان الدخول فيه اصلاً لا عار من ذلك والسبب اذا كان محتصاً بالسبب كالقبول بالسبب يجوز ان  
 يعبر عنه بكنية من الامر كما في قوله تعالى خذوا في العدة معكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على امرئ  
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اذ مدت حكم النكاح واذ دخل هذا الفراش شيهاً بالطلاق  
 فوجب العدة لا تختص بالثبوت بالوفاة والواجب بالوفاة ترك من زمان مقدراً لا اعتداده الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكما سافه كذا  
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد العلة هو الطلاق عليه لوجوب العدة في وضع  
 الشرع وفي قوله فاستغير الحكم السبب اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العدة والسبب في مقابلة السبب حيث لم يقل فاستغير السبب لسببه دلالة  
 ارباب العدة لا يتوهم عليه خلف الحكم عند غير المدخل بها لان ذلك لقوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح حمل  
 اعتداده للطلاق لانه امان يجعل مباركة من قولها انت طالق او مطلق او طلقك او طلقك نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف في الحقيقة  
 لان اعتدى امره الاول والثاني ليسا فيعين فضلاً عن الامر والثالث انشاء اظنار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة  
 وكذا لا يصح لانه لو قال لها طلقك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوسه واجب عند ما ينحصر مستعار القول لوني طالقاً وذلك لعجب وقوع الطلاق  
 وان لم يكن تقدير الكلام اعتدك لان طلقك نفسك يذكر الحكم من السبب فكان من باب الضمار وان من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك  
 اي وقوله اعتدى استبرى رجلاً لا بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء لا يكون للوطى وطلب  
 الولد وتحمل ان يكون للتمتع بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقوله استعارة كما بينا وقد جازت  
 بين ما ذكرناه من التنية واستعارة منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة تفتحي ايمى اعتدك ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام  
 عليها وهي تسكن على من قتل من اثار بجائز يوم بدر وترثه من اشعار اهل مكة فذكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فتدست  
 على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم وبيت نوبتها لعائشة ثم قالت اني اتفتي بلان البعث من ازو ايمى القيمة فورا  
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قوله انت واحدة في ان يقع به طلاق رجعي عند التنية ولا يقع





الكتاب قسامة الاستدلال المذهب من المثلث الى العشرة وقيل على العكس والمراد منها والعبارة لغة تفسير الرواية يقال عبرت الرواية عما عداها  
اي فسرته وكذا عبرت عما عداها من غير ان يكون لها معنى في الكلام او في المعاني عبارات لا يحتمل تفسيرها في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر  
تفسيره مستور وهو ما يقتضيه الرواية ولا سيما الحكم في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النقص على كل مفعول مفعول المعنى من الكتاب السنة سواء كان  
ظاهرا او مضمرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا من غير ان يكون له معنى ما ورد من صاحب الشرح فمضاهي المراد من النقص في  
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المتشكك في اثبات الحكم في ظاهر او مضمرا او خاصا وعلم او مضمرا او كناية استدلالا بعبارة النقص لا غير  
وعبارة النقص مبنية ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النقص اوجبه نفس الكلام وسيأتي فكانت هذه الاضافة من قبيل قول الصحيح  
القوم وكل المدعى ونفس الشيء قوله الاول اي الوجه الاول فما سبق الكلام له واريده قصد المضمين في قوله واريده الى ان في الكلام قوله واريده  
الكلام تعرض في الجانب المفعول واريده قصد التعرض للمعنى فكيف يتم الاستدلال بعبارة النقص هو العمل بظاهر سيق الكلام له كذا ذكر في الكلام  
مع واريده على وجه العمل في قوله واريده قصد التعرض للمعنى فكيف يتم الاستدلال بعبارة النقص هو العمل بظاهر سيق الكلام له كذا ذكر في الكلام  
النقص والاستدلال بعبارة ثمة فبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النقص الذي هو لازم الاستدلال بعبارة لا تفسير للنقص  
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار العظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعبد في قوله  
فانكوا اطاعواكم من الله تعالى وثلاث واربعة والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كإباحة الكحل من هذه الآية والثالثة ان يدل  
على معنى من لوازمه كقول الله تعالى وكونوا من المسلمين ان من التبت من الكتاب الحديث فالتقسيم الاول سيق  
للاول القسم الاخير ليس بسوق اصلا والمتوسط سيق من وجه وهو ان التكلم قصد الى التلطف به لا فائدة معناه غير سيق من وجه وهو ان  
ساقته لا تمام بيان ما هو المقصود والاصل اذ الالفاظ في ذلك لا يتوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في  
السوق بلان المفرد عن القرنية والقسم الاخير لا يصلح لذلك صلا اذ اعرفت هذا فاعلم ان المراد منها من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على  
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما ستوفي بيان النقص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنوية مقيدة بكونه مقصودا اصليا في  
القسم المتوسط في السوق منها ولم يدل فيه فيما سبق فلا بد انك قد عرفت ان اباحة الكحل بقوله تعالى فانكوا اطاعواكم من الله تعالى استدل بالعبارة  
للاشارة بقوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام اي بتكريره من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه التفسير عائد  
الى ما في كنه تلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النقص الى ان لا يلزم الكلام لغة على ما ضمنه من المعنى غير مقصود في تفسيره من غير  
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير مخطاة يريته في غير مكان ان ادرك النقص مقصودا بالتطرح او كان هو المقصود من كمال قوة الالفاظ  
كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واتسامه بالبلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اذنت لهم  
بالعبادة استحقاقهم منها من القيمة لانه يدل على قوله والذي القربى والعيتى والسكين وابن السبيل تكريمه العامل وعطف على الاول بغير  
ما ذكره كالتقارير الزيد بكبره وكذا في التغير وعلى الوجهين السوق لبيان معارف المحسن في هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجابرونهم  
مكة قد زالت اماكم مما خلفوا اسبابا مستيلا للفقراء عليه لانه تعالى وصفهم بالفقراء مع انهم كانوا اسيا سير حكمه بدليل قوله من فكره اخرجه من ديارهم واولهم  
والفقه على الحقيقة بوزن الملك لا بعد اليد من المال لان هذه الغنا وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل معني حقيقة وان  
معنى جف من المال لقيام الملك لانه واجب عليه الزكاة والكلب فقير حقيقة وان اصحاب الاعطام لغير الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشياء



ان استلزامه على مال السلم بشرط الاحراز سبب للملك ذلوم يكن كذلك لسماعهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام ملك  
فيمال ان الشافعي لم يعمل بهذه الاشارة فبالايات تعالى انما سماع فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعبية عنه ويطمح ان يصل  
اليه وانهم لم يكونوا اسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعامهم عن أموالهم بالكلية فامستقيم ان يسموا بآباء السبيل ولكنهم لما كانوا  
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات أموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء يجوز ان كان له مال اقل من اصله كما صحت تسمية الكافر امم وابكره  
وعديم العقل في قوله تعالى هم كرم عبي فم لا يرجعون بهذا الطريق لكاننا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة فخلات الاصل فلا يصار اليه  
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وما هي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في ثبوت لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه النظم وفي  
بعض الشروح بما سواه في ان ثبت الحكم بما قطع الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه  
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وبما  
نقصان وحين قال تقعد احد يحسن في غير ما شرطه راي ابي نضف عمر لا تقوم ولا اتصل سبق الكلام لبيان نقصان دين في اشارة  
ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بحدوى ابولماسة البالي رضى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل الخيض ثمانية  
ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترج على الاشارة قوله واما دلالة النص اى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره لا بما  
اى معناه اللغوي ومن معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة في الاسلام مع في بعض مصنفاته ليس المراد منه للمعنى الذي يوجب النظم  
فان ذلك من قبيل العبارة واما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالإمام من الضرب لانه يفهم من اسم الضرب لغة الاشارة لعليل في بعض النصوص  
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازا وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة  
النص اى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل اى الجمع بين النصوص وغير النصوص بالمعنى اللغوي قيل اى المعنى الذي  
عرف بعض اللفظ الموضوع له او الاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التايف وهو انظار التبرم والاساسة بالتلفظ بالحكم  
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايداء فيثبت الحكم في التسم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمة في حق ما عزموا الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم  
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذ عرف المعنى المقصود من الحكم  
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التايف كمن لا اذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احكامها فيثبت الحكم في الضرب والتميز بطريق  
التبني وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال التيمم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتيم ظلماء ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق  
والالاملاك ولو لا هذه المعرفة لما ازم من تحريم التايف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذ امره يقتل ملك نازع لما تقتل لان ولكن  
اقتله لكون القتل اشد في دفع مخدور المنازعة من التايف وقد يقول الرجل والله قتلت فلانا اى وقد ضرب به والله ما اكلت مال فلان وقد جازية  
فلا يثبت ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى والميد في معرفة نوع نظر من بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياسية  
على لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد جعل اصل كالتايف مثلا وفيه كاضر عليه جاسعة مؤثرة كدفع الماذي يكون قياسا اذ لا يستعمل لغيره  
الا ذلك لكنه لما كان ظاهره ايسر جليا فاشارة الشيخ الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي هو القياس شرعي فان حصى الابدان من التايف في قوله  
لما خلا تقتل لما ان مفهوم لغة كالأرباب المعنى الايام من الضرب لانه اذا قيل اضر فلانا او قيل لا تضربه فم سنة لغة ان المقصود ايهما لا لم يبدى النظر  
اليه ومنعه عنه ولهذا لو حلف لا يضرب بعد الموت لا يثبت ولو حلف لا يضرب فلم يضرب بعد الموت فلم يبرك هذا معنى الماذي من التايف



مفهوم لغة والحكم متعلق بالاصور حتى ان من لم يعرف به المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم من اني لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقته  
ولما تعلق الحكم بالاية التي التاقيع عنان في التقدير كان قبل لا توجد في ثبت الحرمة عامة بمعنى النفس لا بالقياس وما حصل الفرق ان المعلوم  
بالقياس نظري وهذه بشرط في القياس اية الاحتاد بخلاف ما نحن فيه لانه مروي او بنسبته لانما نجد النفس ساكنة اليه في اول سماعنا هذه  
اللفظة وهذه الشك كل بل الراسي غير مفيه فلا يكون قياسا لا افتقار شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان لا اصل في القياس لا يجوز  
ان يكون جزا من الفرج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصل اجزا مما تخيلوه فزعا كما لو قال السيد لعبد لا تقطع زيدا فادع فانه يدل على  
سبب من اعطاه فوق النعمة مع ان هذه الخصوصية داخلية فيمانا وعليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على  
المعلم على صحة الاحتياج به من تثبت القياس ونفاة الالفاظ من داود والظاهر في فعله انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس  
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النفس مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النفس لا الى الراي كالثابت بالاشارة  
على ان اثبات الحد ودوافع الكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل  
فيه شبهة والحد وحده بالثبات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار  
الاهل في الحدود والكفارات ولا جاعلهم على صحة اثبات اسباب الحد ودفعي مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية  
مقونة وجزا على الجنابات التي هي اسبابها ومنها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشريعة والكفارات شرعية ناجية لانها المأثم الحاصلة  
بارك الله اسبابها ومنها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا بد من الرأى في معرفة تقادير الاجرام واناسها ومعرفة ما يحصل به ازالة  
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وازاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان  
سبناه على المعنى الذي يقضيه النفس لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودفعها ايجاب حد قطاع الطريق على الروى  
لان عبارة النفس اوجبت حد الحاربة وموردتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه يقطع به الطريق  
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والرمية مباشرة لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية فيقام الحد على الروى بدلالة النفس وايجاب  
الرم على غير ما عزم من زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ما عزم زنى وهو محصن فزجره وسعدهم انه لم يرجع لانه ما عزم وحقا بل لانه  
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النفس وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على  
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب كفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النفس لا على ما عزم وهو معروف اذ وجوبها  
عليه الجنابة على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة ايضا وايجابها على المرأة لثبوتها اياه في معنى الجنابة فاجاب  
بالاكل والشرب لكونها شاملة لجماع في الجنابة او اقوى منه لان القبر عنه اشد فدان الانسان يمكن ان يصير عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصير  
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انه لا يمكن ان يكون الله عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة  
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتكامل المعنيين وبقي النظم سالما عن المعارض حتى الاشارة  
فترجحت به ومثال تعارضها ما قال الشافعي هذه الكفارة تجب في القتل العمدا للفظ ما وجبت في الخطا الجنابة مع قيام العذر بقوله تعالى  
عن من قتل مونا خطأ فترير رقبته مونة الا ان كان تحت العمد كان اولى ويغار منها بقوله تعالى ومن يقتل مونا متعمدا فترير رقبته  
غاله فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جريمة جرم اذ الجزاء اسم الحكم لا التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاسلامنا فاعرفنا لمفظة الجزاء بان من موجب النص انتفاء الكفارة فوجها الاشارة على الملائكة قوله  
 المتقضى فكذلك الاقتصار الطلب يقال مقتضى الدين واقضاءه اى طلبه ثم الشئ حتى دل على زيادة شئ في الكلام لمعنيانية عن اللغو وكذا  
 فالجمل على الزيادة وهو معنيانية الكلام هو مقتضى والمزيد هو المتقضى ودلالة الشئ على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الاقتصار كما  
 ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو مقتضى وطلبه الزيادة فلا تقتضاه والمزيد هو مقتضى وما ثبت به موجب مقتضى  
 وتفسير على ما ذكر في الكتاب من زيادة على النص اى المنصوص عليه والملاحقة النص ثبت اى مقتضى او الزيادة على ما قبل المزمع والمجموع مقتضى او مقتضى  
 شرط على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لا على ان يكون شرطاً للصحة المنصوص قوله المالم يستغن اى المنصوص عليه عن مقتضى او عن الزيادة مقتضى  
 شرطاً وقوله وجب تقديمه مستأنف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم مقتضى او الزيادة لا على مقتضى المنصوص شرطاً على النص  
 اقتضاه اى طلبه للصحة فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب المالم يستغن مستأنف وجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان  
 بهذا الاسم معنى المالم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه اى اذ الشرط تقدم على المشروط وطالبه للصحة فكان النص مقتضياً لما انبسط  
 بهذا الاسم وهو مقتضى فعاد مقتضى حكم اى مع حكمه كالمكتسب من مقتضى تاييد وهو تاييد للمقتضى فيكون مقتضى صفاته الذي فيه حكمه كالمكتسب  
 بوضع خبر التبع بجملة مركبة من متبداً وخبر كان المتبداً الثاني مع خبره خبر للملاول كقوله زيدا بوجه منطلق وكثيراً القريب فانه يجب  
 للملك في القريب موجب مقتضى بالحق للملك مع حكمه وهو مقتضى مضافين الى الشرائع اى كان شر القريب عتاقاً وانبأ عن الكفارة  
 اذ انوى ولا يقال هذا مقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقفه على مقتضى واقضاه اليه وجب ان يكون هو متبعاً للمقتضى والمشي اى  
 لا يجوز ان يكون اصلاً شئ وتبعاً له لا ان يقول المراد من كون مقتضى اصلاً انما ثبت في ضمن مقتضى وانما ثبت ابتداء قصد اوس من تبعية  
 مقتضى انه ثبت ضمننا وتبعاً له ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالصلواة توقفت على الوضوء اى اصل له وليس تبع وجب وعلم بما ذكر  
 اشترطه جميع شرائط مقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحاً للتبعية مقتضى فاذا قال لعبده  
 اعتق هذا العبد من كفارة يديك لا يصح ولا ثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما ثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعتق  
 عبيدك معنى بالعتق لان ابلية الاعتاق اصل لسان التصرفات فلا يصح تبعاً لبعض فروعهما وكذا لا يجوز ان يجعل الكفارة بما طهر  
 بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتاً اقتضاه تصحيح الخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعاً لما  
 هو ووجه وكذا لا ثبت الفعل الحسن بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبيدك معنى بغير شئ حتى لو اعتقه  
 يقع من الماسور لا عن الامر عند اى حذيفة ومحمد رهما امد لان الفعل الحسن لا يصلح تبعاً للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاء  
 ويلزم ان يكون ثابتاً بشروط مقتضى لا بشروط نفسه لظاهر التبعية ولو اعتبر شرطاً لنفسه لصار مقصوداً بنفسه فلازم اعتبار شرطاً للتبعية  
 وهو مقتضى كالعبد يصير بقاءه في غير موضع الاقضية فيمنه لا قاضيه من المولى وكذا الجندى فيمنه السلطان والمرأة فيمنه الزوج وطالب  
 ان لا يغير المذكور عند التصحيح بل لو اغيره بالبيع سبلاً الاصل وفساداً ظاهره ان لا يغيره الا بالبيع اذ لو اغيره بغيره الى ايمان بالاقضاء يكون ثابتاً بشروط نفسه  
 لا بشروط مقتضى وشك الشهور قول الجليل غير مقتضى عبيدك معنى بالعتق فان هذا لا يجوز ان الملك المملوك لا يعتاق ولا يصلح بدول الملك النص وقوله  
 عليه السلام لا تعتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك مقتضى سبباً فيثبت البيع سابقاً على الاعتاق وصار كأنه قال بيع عبيدك معنى بالعتق من ولي في الاعتاق فاذا اغيره  
 الماسور كان العتق واقعاً بالامر فيكون عليه كالمكتسب بالبيع لا اقتضاه لم يغيره بشرط نفسه لا بشرط غيره لا لا ثبت فيه غيراً للمالك لا رتبة بل ثبت بشرط مقتضى

وهو الاعتقاد فيعتبر في الامور البلية الاعتقاد حق ولو لم يكن الا بالادب ان كان صياغا قلا قد اذن له وليس في المنفردات لم يثبت للمعنى بهذا المثال  
 من المنفردات قولنا في المحرير بديته فان المحرير لم يلحق بمحرر فادون الملك كان المراد محرير رقبته مملوكة فكان الملك ثانياً بالطريق لا مقتضا قول  
 والاعتبار به اي بالمقتضى بعدل اي مساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به معناه فالى النص بحيث لا يلحق به قياس الاصل المعاشرة  
 قالوا الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثانياً بمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من معييات  
 الكلام فثبت ما ثبت شرعاً لاجابة الى اثبات الحكم به فكان ضرورياً ثانياً وجوه دون جاذبه غير ثابت فما ولفرة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى  
 وما وجد من التعارض بالمقتضى والدلالة لا شالاً فلا حاجة الى اصل ليد اقامة الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال للمعاشرة في المصباح والمقتضى  
 وقد حمل بعض الناس على ايراد المثال فيه فقال اذ ابلغ من اخبره بان فيهم ثم قال البائع المشتري قبل لقد اشترى عبدك بكذا يعني بالعتك وروى ما اعتقد  
 لا يجوز المصباح لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ابيهم لغيره انما يقع باطل مما يقع قبله لئلا يشترط ان لا يجوز ولا مقتضى بل لا يجوز ان لا  
 على الاقتضا مثال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غيره بكذا هو معنى النص لا ينظم كثرة الهم في حق غيره وغروكن لقل بان يقول لا يلزم المعاشرة  
 لان معنى المعاشرة اي المجتنب ولا مساوي لان المقتضى الذي قام بالمقتضى به كلام الامر والدلالة ثابته بالاشارة فاني تعارضان لان عدم المجاز فيكون من  
 الصورة ان ثبت ليس لترجم الدلالة على المقتضى فاما مصرحاً بالمعنى بان قال اشترى ليعت بكذا العبد منك بالعتك وروى وقال للبائع قبلت لا يجوز لغيره  
 بل لان موجب ذلك النص عدم المجاز من غير معارضة اذ اياه فلا يكون بذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى قوله وقد يشكل على السامع الى اخره الامور  
 الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جلوا لخذون من باب المقتضى والفيصل بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جميعاً في كل  
 منطوقاً في كل منطوق وانما يشمل الجميع ثم خالفوا في عونه فذهب محابنا جميعاً الى اعتبار العموم عنه وذهب اشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بحدود  
 فيه والقاضي له ام ابو بدر رحمه الله تعالى المتقدمين وجعل لكل تساو واما انتقال المقتضى زيادة على النص لم يحقق معنى النص بدونها فاقضها انفس  
 ليحقق معناها ولا يوافق في تعريفه بذا وعل الخذون ايضا ثم قال ومثال قولنا تعالى انما يؤاسل القرية اي اهلها اقتضيان لسؤال القرية  
 فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البليان بغيره فثبت الاصل اقتضا لغيره واشيخ الامام في الامام وعامة المتأخرين لم يردوا  
 العموم تحقيقه في بعض افراد هذا النوع مثل قولنا طلق نفسك وان خرجت فبدي ارفان طلاقاً وخروجاً غير المذكور في هذه الكلمات وعموم منها محجة على  
 ما عرفت منطوقاً بطريق آخر في فصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم تساو اخرى بالمقتضى وسواء محذوفاً وضوفاً  
 تميزها بالخذون عن المقتضى ويلزم الشيخ المصنف في بيان الفرق وادراك تلك العلامة وقال وقد يشكل اسيه شتيه على السامع الفصل بين  
 المقتضى والخذون لتساويهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويراد على الكلام شبيهي وبما ثبت لفتاى المخذون ثابته فيكون  
 غير المقتضى اذ هو ثابت شرعاً لا لغة ولهذا قيل في تعريف الخذون اسقط من الكلام اختصار الدلالة الباقى عليه فكان ثانياً لغة واية ذلك ان  
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضى غيره وهو الذي نسبه مقتضياً ثبت عنه مقتضى الاقتضاي بقرع عند تصحيح بالمقتضى ولو امكن ان يحدد فاما في الحكم  
 الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفاً فذكر القطع عن المذكور في القطع اضعف الى المذكور وتعلق به عنه واستعمل الى المقدم كما في قولنا  
 اخبرنا اهل القرية فان السدال صفات الى القرية وواقع عليها فاذ اصبح بالابل الذي هو الخذون ليعمل السؤال واقطاعه وتغير احوال القرية  
 من انصب الى البحر فكان من قبيل الخذون لاسن قبيل المقتضى لا يقتضى الا بغيره فان قيل فيغير الكلام بعد ايراد الخذون اضعف  
 مثل قوله في الاقتضا كما في قولنا تعالى قلنا اضرب بعصاك الحجر فاجرت ابي فخر بامتنع وقوله عز وجل فادى دونه قل البشر افسى فخر



فكلاما متعلقا بالشرع يقال بالشرع وقوله عز وجل اسمه نقلنا اذ بينا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرهم ثم تدرى اي فخر بها علم بوسنوا واطروا  
على الكفر فدمرناهم تدرى في نظاير الكثرة ولا يمكن ان يحل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست باسم شرعية بل  
لذلك لا تحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التبرج به لازم وذلك في جانب المحذوف  
غير لازم فان الكل من عند التبرج به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقضي وعدم الزوسن المحذوف يتحقق الفرق  
بينهما فيه من غير ان يصل الى ان الفرق يتحقق بينهما من اوجها واحد بل ان المقضي شرعي كنبوت المصدر الذي هو المطلق في قولنا ان طابق فانه  
لما وصفنا بالطائفة فحق ذلك وجود المطلق من قبل البيع ومفعلا بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لثبوت ثبوت ثبوت  
في قوله لثبوت ثبوتك ولان الامة ان الكلام لا يتغير بتبرج المقضي وتبرج المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث ان ليس من شرط المحذوف ان يتغير  
لانه ليس بتابع فان الابل ليس يتبع للقرية وشرطي المقضي ذلك لانه يتبع الرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقضي والمقضي مرتبط  
للمكلم كما في قوله لا تنطق بهك عن ياكف يكون الاتفاق والمكلم مقصود من الامر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد من المصح  
فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الابل دون القرية وانما سأل ان المقضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف لقبه عندنا  
فصله عن المقضي والاقبال لما انفصل المحذوف عن المقضي مما رفسام هذا الفعل خمسة لاننا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية  
الاقسام اربعة ثم من تلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فائدة بينهما لان  
الكلام قد يتغير في المقضي ايضا فان قوله اعتق عبدك حتى يتغير بالتبرج بالمقضي وهو البيع لان البيع بعد على تقدير ثبوت ملكه لا سبيل  
للمرور وضار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدك حتى يتغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى قلنا امر  
بصياك الحجر واشاءوا لك من الرجاء لا ينبغي شيئا لانه لو وجد كلام يحل في الالف لا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في  
وعدم الزوسن في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لا يشر كما في التقرر وان اشياء اخرى اوجازا وتغير اذ كان كذلك يحل  
الكل با ب وهذا وقول المقضي يتبع المقضي وتقريره فلا يصلح تغير اسم الحكم المقضي يتبع مجموع الكلام وتقوم بمعناه لا افراد كلماته وذلك ما  
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبلا المقضي بل يكون مقرا مستحجا والمسائل التي تحت فيها نية العموم وهي التي حتمتكم على مخالفة المتقدمين  
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه فعل في فعل  
والكلامان بيان عن شي واحد لان احدهما او جزئيا لا سبلا المقضي فكان المصدر مذكور افتتح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور  
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصل حيث جعل المقضي والمحذوف قسما واحدا لكن عند من جعل بينهما لابين  
ان يرويه قيد تسمية المقضي عن المحذوف لتغير الحدان كما بان يقال واما المقضي فزيادة على ان ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا  
غوه واما ما يستقيم المحذوف في بعض مصنفات نحو الاسلام فانه المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله ثم الثابت  
بمقضي انما يحل ان لا يتحقق فيما يصور فيه التعميم وهو قهر العلم على بعض سميات به لئلا يتقل فلا بد من سائر عموم والمقضي لا عموم له عندنا  
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل عموم لانه يمتد الى ان كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنسب دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في غيره قلنا نعم  
من عوارض الالفاظ وهو غير لغوي حقيقة ولا تقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضي للحاجة والفردية حتى اذا كان المنصوص عليه كالمذكور  
المقضي هو الثابت بالفردية يتقدر بقدره لا حاجة الى اثبات صفة عموم المقضي فان الكلام مفيد مدونه فيقضي فيما ذكره من الضرورة وهو صحة الكلام

اصلا وهو العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ايج الحجة بقدر بقدر ما هو من الرسق وقفا وادراك من المحل ولتناول الشئ بمقتضى  
 لا ثبت حكم الاباحة على كل انفس بخلاف ما لم ينفسه فيكون بمنزلة محل الزكوة يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا قوله حتى لو ملئت الاثيرة اذا قال ان شرب  
 خبدي حر وقال ان اكلت خبدي حر فمضى شربا دون شربا طعاما دون طعام لم يصديق اصلا عندنا لا قضاء ولا دية لان الشرب والاكل هم  
 للفعل والشرب اكل المأكول محل لفعل سبب الفعل لا يكون سببا للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون محل فثبت محل مقتضى  
 مما تباقي حق ما لفظ به من الشرب والاكل دون محله لئلا يكون الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فعبا نوا او ما خشي كل شرب او  
 كل طعام فليس من باب العموم بل لمحصل المحلوت عليه فانه لا يتناول الاكل والشرب بدون طعام وشرب لم يحصل لثبث الفضا هو كذا وقت والمحال فانه يشرب  
 وهو ركب وراجل او خارج الدار او دخلها تحت للعموم الملفوظ ولكن لمحصل الملفوظ في الاحوال كلها فلهذا اذا علم ان ايراد سبب الشرب والاكل من قبيل  
 المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امر شربا مشكلا لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يستفاد من شرب على غير  
 من لم يعرف اشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تحت الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان مقتضى هو الذي لا يلب  
 عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود الملفوظ شرعا لا بكونه اقوالا اعتق عبدا عن اذ يتبع وجود عقلا ودليل  
 قوله تعالى ومرت عليك اسمك فاما يقتضى اضرار الفعل وهو الوطى او النكاح لان الاحكام المتعلقة بالاعيان بل لا يعقل تعلقها بالافعال المكلفين  
 يتبع كون التكلم سا قالا لا يشك قوله عليه السلام رفع عن منتهى الخطايا والنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه السلسلة من باب لا تقتضا  
 لكن يتعدى الفرق بين مقتضى والمقدور اذ ذلك لان المقدور ثابت بدلالة العقل فيصير مقتضى واحدا ومطلوبا ما اختاره  
 من الفرق بينهما قوله ذلك التام كما ان الثابت بمقتضى النفس لا يحتمل تخصيص كذلك الثابت بدلالة العقل لا يحتمل تخصيص لئلا يكون مقتضى  
 بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النفس لغة وبعد كان معنى النفس متناولا لا لغة لا يبقى محال  
 غير متناول وانما يحتمل افراده من ان يكون موجبا للحكم بدليل يتعزز وذلك يكون من اختصاصا لمقتضى القول اذ ثبت عليه معنى النفس للحكم ومعنى شرب  
 لا يقتضي فلو قلنا بالتحصيل لا يكون ملزم لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه ملزم للحكم وغير ملزم له وهو محال ولما الثابت باشارة النفس فغنى بعض  
 منهم القاضى الامام ابو زيد لا يحتمل تخصيص الفاعل ان معنى النعم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام  
 له فزيادة على المطلوب بالنفس شئ بل لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا لتخصيص قال القاضى الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النفس  
 ثبت بايجاب النفس اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الالبية رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النفس  
 كالثابت بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فلما ان الثابت بعبارة النفس يحتمل الخصوص فلهذا الثابت باشارة وذكر بعض المشايخ  
 ان صوره ما قال اشافى رحمه الله لا يعلى على اشيده لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان  
 درجاتهم فاعده عليه احدى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حق او هو خص من عموم تلك الاشارة

مقتضى في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص ما يسهل بان يوجهه اخر غير ما ذكرنا من فائدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا  
 رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق بادل على اللفظ في محل النطق وجعلوا اسميتها عسارة  
 واشبهوها بقرائن في التفسير وقالوا دلالة المفهوم بادل على اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم بواقة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وهو قوله في الخطاب والمخاطب المصطفى الذي سميت به ولا اله الا هو والى مفهوم مخالفه وهو ان  
 يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسميته دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص الشيء بالذكر ثم متعونا هذا القسم من المقوم على  
 اقسام فتمت ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره لقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء عنهم ابو بكر الدقاق والوجه المسرور في بعض  
 النسخ لا اشعره ان التخصيص على الشيء باسمه علم اي بالاسم الذي ليس له صفة تنوار كان اسم من كالماء في حديث الغسل بالاشياء في  
 حديث الربوا او سماها علم كزيد قام او قائم بوجوب تخصيص الحكم بالمقصود عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره وسمي هذا المقوم للتعبير  
 في ذلك بان مفهوم القبول لم يوجب التخصيص لم يظهر التخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد  
 وبانه لو قال لمن يخاصه ليست اي بزانة ولا حتى زنت تبادر الى القسم منه الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن ليلا لما تبادر الى القسم بل لا  
 موجب للتبادر الا لا يورده قوله عليه السلام الما من المارقان الانصار رضى الله عنهم فمما يخص منته حتى استدلهوا على نفي وجوب التمسك  
 بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفرق الاول من الاستدلال بمفهوم  
 هذا الحديث ولكنهم قالوا اينشع مفهومه قوله عليه السلام اذ اتقى تحت ثاقي وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان  
 مفهوم القبول حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم علم يدل على تخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا اني انا  
 الحرم الارزقة انفسكم لم يدل ذلك على اباحة الظلم في غير ما قال عز ذكره ولا نقول لشيء اني فاعل ذلك هذا لان شيئا الله اسما الا ان  
 نقول ان شارة الله لم يدل ذلك على تخصيص الاستثنا بالبعد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يكون  
 احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل من فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غيرها من سباب الاغتسال لان  
 لم يتناوله المحل الذي اوجبه الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجب في ذلك المحل نفي ولا اثباتا قال الشيخ رحمه الله  
 رحمه الله في شرح التوقيف النص رتبة اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يعسر النص  
 فيه لك الاسم فانما من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لما لا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب  
 فلان لا يتناول سائر المحال النفي الحكم ان لم يوضع للنفي كان الوجود رتبة في بعض النسخ لو كان مفهوم القبول حجة لكان يلزم من قول القائل لا يوجد  
 ومحمد رسول الله كغير القائل فاسد لانه يوردي نظائره الى ان غير زيد ليس بوجود وفيه انكار وجوده لكان حل حلاله وان غير محمد ليس برسول الله  
 وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يوردي اليه واما الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على تخصيص الحكم على الماء فليس  
 كما توهم الحفتم من دلالة المقصود على تخصيص بل بلام التعريف مستغرة للجنس المعرفة عند عدم المعهود الموجبة للاختصاص او يوردي في بعض  
 الروايات لا امار الا من الماء وفي بعضها ان الماء من المارقان ذلك يوجب المحصر تخصيص بالاتفاق الا انه لا دل على وجوب غسل  
 من المحصر والتعاس ايضا بقى الاختصاص فيما رار ذلك مما يتعلق بالمتن ومما رعتاه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بتطهير  
 المشوهة فخصص بالمعنى لا يجب بغيره فعلم هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت فغيره  
 لان الماء نقيت عيانا مرة وهو طاهر ومرة دلالة فان التقاطع المحتسب وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه  
 فافهم مقاصد عند تقدير الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال فثبت  
 الى الماء وكان هذا قولنا لا موجب للمصلحة والمطابقة في تخصيص هذا ففى ان يتناول المتبطلون في علمه بالنسبة فثبت ان الحكم بان في غير



المستوفى من الموضع لينا لودجة المحتجبين وثو ايسم ونذا لا يحصل اذا ورد النص عما يتناول الجنس كذا ذكر شمس الاميرة رحمه الله  
قوله ومنها اسى ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل  
وجود الشرط ولكن بذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا ثابت بالتعليق فغنى قولنا ان دخلت الدار فقام  
طالع عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر له زمان وجود الشرط وعندنا ثابت بالتعليق  
مشتان في عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عندنا في حقه الله تعالى جميع افعالنا  
ويعني هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا جيعت اولى سمى بوصف خاص بان كان الاسم قائما ولكنه قيد بوصف يخص البعض كقوله عليه السلام  
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم يخص بعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بالانيون الذين سلطوا  
قائمه وصف النبيين جميع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع الجوارات يدل على وجود حكم  
عندها وذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفه ولهذا اى ولان عدم  
الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز في شافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وبعدم طول الحرة والوصف وبموالاتها  
الذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطعم منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة  
فما ملكت اسماكم من فتيانكم فمونات اى فليكن ملككم من الامهات المسلمات والفلول الفصيل والفتى والفتيات الشاب والشابة ويسمى  
والامة فتى وفتاة وان كانتا كاسية بين لانهما لا يقران توقير الكبار لقمان الله تعالى لما علق حواشي نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد  
الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة  
لقوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة لقوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند شغل  
از لغيره سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتها وبى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشيته المحضه وبموالاتها وان لا يكون تحتها  
اشه اخرى نكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند فروعى وبى انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل  
مفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يصل طول الحرة الكتابية مانع من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهوم يقتضى ان لا يكون طول  
الكتابية مانعا لو كان لان قيد الامانة لا يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه  
هنا فان صيانة الجوز من الاسترقاق واجب مما يمكن وقد امكن الصيانة من نكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الامانة  
في المولد فانه يمنع خير الامورين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاطهر في رد  
من اصحابه اذا وجد طول وصية ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وما صله اى وحاصل ما قال الشافعي  
في مسوله المفهوم او حاصل هذا الكلام انه اى الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند عدم الشرط لان الشرط مانع كشرط  
بجليل ان الحكم يثبت عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط لثبت الحكم في الحال  
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بفعل الدار في قوله ان دخلت الدار فقام طالع عدم الطلاق كما يتعلق ببالركوب في قوله ان دخلت الدار فقام  
قامت طالع فلما نظر الموضع انما يتعلق كما ظهر بالشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عالما في منع الحكم دون السبب اثر التعليق  
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم من المشيئة الى طمان وجود الشرط ولا يمنع السبب من الانقضاء عنده فكان السبب موجودا وجوبا

في الحال لكن التعليق يقع وجود الحكم في زمانه وجود الشرط فكان عدمه معناه ما الى عدم الشرط وعندنا التعليق يقع لسبب من الشرط  
على ما ينبغي فلا يكون السبب وجود الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الوجود الأصلي للذي كان قبل التعليق على عدم الشرط فيقبل  
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق من وجوده وورثنا  
بما يؤثر في حكمه من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق لما سيجب الشرط كما هو ثابت في الشرط  
وهو معلوم في نفسه ولكن لا يثبت لما كان الشرط فثبت ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في  
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيجب ان الحكم قبل وجود الشرط وبغير التعليق المحقق فان تعليق يقتدل لا يؤثر في نفي السبب  
اسقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو المستعمل في التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لو لا الوصف كان الحكم  
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على ان الحكم  
عند عدمه لم يكن للذكر مزية فانه لو استوت العلوية والسياسة في وجوب الزكاة واستوى عدل الطول ووجوده في جواز الكحل الا ترى ان  
لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص باعداد الفقار والسفار وتعليق بالشرع فائدة بمتن تخصيص الشارع وتعليق اولى الا ترى ان  
غير الشارع وتعليق بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عمدي الدار فاعترضه كغيره من لغة ولا يفتقر ان لم يدخل الدار في كان عدم  
الدخل يمنع جواز الاعتاق لكان وجوده بخلافه ومن قال غير ان عمدي الدار فاعترضه كغيره من لغة ولا يفتقر ان لم يدخل الدار في كان عدم  
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس اللغة وقواعد قواعده وذلك ابي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب الطين الشائنة  
وجزءه فتعلق الطلاق والعقاق بالملك بان قال لا يفتقر ان تزوجت امرأة او طلق امرأته او طلق امرأته او طلق امرأته  
طالق او قال ان اشترت عبد افترق او قال عبد الغير ان كانك او شريكك فانت حر كان بذاكله بطلان لا يقع الطلاق والعقاق بهذه  
الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لا يفاده من وجود الملك في الحال لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك  
في الحل ليعتبر سبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا حصل الحل عن الملك لنا كما لو قال لا يفتقر ان دخلت الدار فانت طالق فحق  
تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او طعم عشقوا كبر او كساهم قبل الحنث جازعده  
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا الضمان الكفارة اليها فيقال كفار اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فكان التعليق بغير اداها  
ذلك كفارة اياكم اذا ملتقم منكم من غير الحكم الى من وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترخ اى ستأخر عنه اى سبب  
بالشرط اى سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التحجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بانه يستحيل الزكوة والدين التحجيل وكما تكفير  
بعد الحج قوله والمالي تحيل الفصل بين وجوب الاداء بانه يستحيل الزكوة والدين التحجيل وكما تكفير  
قبل الحنث عنده بطلان الاول فقال الواجب للمالي قد يفصل نفسه وجوبه عن وجوب اداء لان المال قليل الفصل فجاز ان يفصل للمالي باليمين  
ولا يثبت وجوب الاداء بالنسبة بغير الفعل الا ترى ان من شتر شيئا الى شتر ثمنه الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل  
طولن الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالأبعد في فصله من وجوبه بين وجوبه بين اداءه يعني ليس وجوبه الا  
وجوب اداءه لان الصلوة ليست الا اعتقادا بصلواته وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء  
فيه يكون عدم اصل الوجوب فمؤخرة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالايجل علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء





كان مجامعة والنفقة انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تجزأ الكلام مجزأ شرعا على وجهه انفسا واذا ثبت  
انه بمنزلة التجزأ برامى للوقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالجواب ان الحكم من الحالات يوجد عند التعليق في رعي المبيعة في ذلك الوقت  
والوصول الى الحمل عند وجود الشرط في رعي وجود الحمل في ذلك الوقت كذا في شرح جامع مشيخ الامنة رحمه الله قوله اي ولا يعلق بشرط ان يعلق بشرط  
علق لا يعلق بان قال وانما لا يعلق لم يعلق او قال ان طلقته امراتي فعدي حرثم قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لا يثبت  
في اليمين الا في قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التعليق في  
اليمين الا في قبل وجوده سبب الشافعي رحمه الله الفيا فقد ذكر في الوجيز والتمهيد والمختصر اذا قال ان طلقته فانت طالق ثم  
قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لم يقع شيء لانه ليس بتعليق فيكون هذا استدلالا بما هو صحيح عليه والزم انه على المحقق قوله في  
ودخل الشرط في الطلاق والعناق واخواتها خلاص شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب  
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل المائتات ومن لا يحتمل الخطر لانه يودي الى الفخار الذي هو حرام وفي جملة مستقلا  
بالشرط فخر تمام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز بيع سائر الشروط ولذا انى النبي عليه السلام عن بيع شرط  
الا ان الشرع جوزه في ذلك مرة واحدة دفع الغبن فكان نظرا كل المتيقنة حالة الخففة فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بحيلة داخلا على الحكم دون  
السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لم يعلق حكمه الفيا فخر مرة استحوذت به الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لاعتقد سبب الخصال  
ولم يعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جله داخلا على الحكم او في تعليق الخطر مع حصول المقصود  
وهو تدرك الغبن فاما الطلاق والعناق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل سبب اذ لو جعل  
داخلا على الحكم كان تعليقاً من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض منها  
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع كجمله ان رعي  
المستعمل فيه يقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على فتلون عمل كذا التعليق فاما  
اذا قلت ازور على ان تزودني كنت معلقا زيارتك زياره ما حجب ويكون زيارتك سابقا على زيارتي  
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار  
بالبيع ونجونه فينعقد البيع سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار مع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في  
اشع ولهذا لا يولان في اشع شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب لولا ان البيع في بيع شرط الخيار لم يثبت لان البيع قد تحقق لما  
لم ينع شرط الخيار عن الانقضاء وينبغي ان يكون هذا لا لعناق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع  
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للفرق في رعي المبيعة في السابق بشرط الخيار جاز  
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في ما خیر الملك في قوله بل ثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لم يملكه ان كان  
معه بما فالملك لمن لا الخيار واذا ثبت ان المبيعة في المائتين مثل هذا ففقد الفرق وتم الاوامر قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط امر  
في السبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لاني احكام السبب قصد لكان الشافعي رحمه الله في تعليق الطلاق والعناق بالملك ان  
يجل وجود الشرط من محل الاضرار اليمين الزم وهو موجود فاما الملك في المحل فانما لا يشترط لاجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بحاج

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا ان يعبر بها فان عتقنا بوجود الملك في الحال حين يصير سببا باوجهه الى الحل فحتم  
 التعليق باعتبار هذه الامور فحينئذ ان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال فمحلنا الملك في الحال ليس سببا  
 عند وجود الشرط اعتبر الا ان كان له اثر في ثبوت قالا من قايده ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتبع به عند وجود الشرط فهو التعليق  
 باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاول دليل على كونه المثل قبل كونه المثل لان المثل سبب لوجوب الشرط فحتم  
 ان حتمت فعل كفاية تلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن ميرور سببا للكفاية في الحال ولكنها بغيره ان يصير سببا فحتم  
 الاضافة عليها فحتم ان يصير سببا باليمين لا يتصور الادراك كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور بتجمل الصوم قبل الحتم والدليل على  
 ان اليمين ليست بسبب للكفاية في الحال ان ادعى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعة موجبة للبرائة فحتم  
 الذي هو مبدء فحتم ان يكون طريقا الى الكفاية التي بنيت على الحتم الا انما لما حتمت ان يصير سببا بعد الحتم بطريق الانقلاب  
 فحتمت الكفاية اليها فحتمت سبب الكفاية في الحال حقيقة وهذا بخلاف تجمل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب تحقق  
 في اول الحول الا ان وجوب الاداء فحتمت حوله ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء  
 واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب ثبت متفردة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التجمل لان  
 الاجل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن العمل به بل يوجب الاداء له حين الحول لا غير فحتم الاداء قبل حتم  
 السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان قلت الاداء  
 كانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البرء  
 عدم الحتم لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه لا يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا لاعتقاده  
 من الاضافة في مثل قوله انت طالق عند ادوات حرم يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا لمنع  
 الايمان في الاضافة اعتقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا انما قال قد علم ان الصدق يدبرهم عند فعله يجوز ولو قال ان فعلت كذا ففعل  
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز التحقق لسبب في الفصل الاول وعدده في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا علم  
 جاز ان يملك المدبر مع ان التبرير تعليق اعتق بالموت ولو كان التعليق بالنسبة لسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من  
 الشرط لا بفعل المانع من السبب في سائر التعليقات فحتم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين بالاعتقاد والمنع وهو المقصود فاما اذا  
 التعليق فليس بالمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجزاء لان الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم ما خرج المولى فلا يمنع  
 السبب من الاعتقاد وانه حكم الخلافة لثبوت معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو ما خيرا سببية الى زمان وجود الشرط كما بينا  
 انه لا يمكن جهلا زمان وجود الشرط زمان طلاق الى الابد كونه كان حله سببا في الحال اولى اليه اشارة في المدية قوله وقرره اي فرق  
 التفرقة بين المالى والبدنى ساقتلان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما ليعتد عين المال في حقوق العباد  
 اي ساقت احتياجه فلا بد وجوب الاداء بعد تمام السبب فحتمت عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المساقاة اسما في حقها  
 جاز بالاتفاق ولان ما خرج وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد  
 هو الفصل في جميع الحقوق لحصول الاستلزام واما المال وشاق البدن الثاني يتبادر بها الواجب فلما ان الاداء في البدنى التعليق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد المالي لا الفعل لان المقصود  
 حصول ما يتبع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال وكون الفعل بهذا اذا لم يخرج من مقصود اخذه ثم الاستيفاء فهو من ترك  
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجراء اشترط وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما حصل  
 بالفعل وهو صورة ان يوجب خطأ او مقصورا مثلاً فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادات ونفس المال ليست بعبادة لان العبادة  
 فعل مباشر العبد بخلاف ما هو بنفس لا بتعاطر مرضات الله تعالى باذنه فكان المال اية للاداء مثل البدني من غير تفرق ولهذا لا يندفع  
 الواجب المالي من الشركة بلا وصية نفقات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بالتأنيب كالصلوة لان  
 نقول المقصود وهو حصول المشقة لقطع طائفة من المال يحصل بالتأنيب والالتزام بفعل منه فالتعدي به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة  
 لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالتأنيب فلم يتبادر بفعله وسقط هذا الاصل جزئياً كالحال الاستيعمال فليس الجحمة لان الله  
 تعالى اباح النكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط  
 لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الجحمة هنا ثابتاً قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحلل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند  
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال  
 ومتعلقاً بشرط متعلقاً بالشرط ليس ثابتاً قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد والمتعلق بهذا  
 الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التقادير ما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم  
 متعلقاً بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبد اذا جاريوم نجيب فانت حر ثم قال اذا جاريوم اجمعة فانت حر كذا في الثاني صحوا  
 ان كان نجيب اجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج من ملكه في يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه في يوم الجمعة يعتق بالجمعة والتعلق الثاني بان  
 قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم الفيا والاعلم هو دى اس هذا  
 فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا  
 انما لا يجوز هذا من وجه واحد ولما نصيب من فوجايز الا ترى انه لو كان لعبد ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت كل واحد  
 منهما يكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني لو اكل فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فغير انه يفتق  
 تمام الشرط في التعلق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فأيده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة كمال  
 الامة حال طول الجحمة فان كمال الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب من قد رتب على تزويج الجحمة ان لا يخرج الامة ويكره  
 ذلك اذا تزوجها او بشرط خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكا تبوهم ان علمتم فيهم خيراً فليس عليكم جناح ان تعفروا من اصلوة لان حقهم  
 ورأيكم المسمى في حكمه وذلك لان الرجل لا يخرج الامة في العادات الا عند العجز عن كمال الجحمة وليست كف من ذلك فخرج الله تعالى  
 هذا الحكم على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها في بعض نسخ ومن هذه الجملة اي من الوجود الفاسدة  
 ما قال الشافعي رحمه الله ان يطلق محمول على القيد اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من القيد واعلم ان كل شيء من المحدثات لما فيه حقيقة وكل  
 لا يكون المقصود منه عين العدم من تلك المباشرة كان متاعاً لها سواء كان لانها او سفار قال لان الانسان من حيث انسانيته ليس بالاشياء  
 فلما انه واحد لا واحد مما قبله ان متاعاً له ان يكون له من كونه بشراً لا يتكلم عنه فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها





أي نحن باعتمادنا راضون وبذلك كلامنا حقا قط لان الأصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز  
 ترك ظاهر الاطلاق الى تقييد من غير ضرورة ودليل بحجج الظن والنعني كما لا يجوز عكسه وثبوت التقييد في الحافظات والذكرات وشعر  
 للعطف وعدم الاستقلال وانما من حوز المحل بالقياس كما اثير فيه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها من جنس واحد  
 فقد بني كلامه القيا على ان المفهوم حجة فاما بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط وان لا يوجب عدم الحكم عند كونه يوجب وجوده  
 على ما بينا فلما كان النعني حكم النقص التقييد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلامة جامعة كما اذا كان النعني منصوبا عليه وكما  
 يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل متقدمة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائره  
 من الكفارات لانها من جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما لما رتبه ولا يقال  
 هذا يتعدى الى افيه نفس بالاطلاق لا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير مستعرض له بالنعني ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف  
 غالبا عن النقص فحوز تقييد حكم الوصف اليه بالقياس ولما لم يحزم المقيّد على المطلق لان المقيّد ناطق وفي حمله على المطلق والذي هو كونه  
 بالقياس من ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز ادخاله تحت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطهارة وطعام في  
 صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق المحل مع ان الكل من جنس واحد لان التقاوت بين هذا الاشياء ثابت باسم العلم وهوهم اشهر من ثباته  
 ايام ستمين سكيئا وعشرة مساكين ونحو ذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم اذ المتيقن العدم به في المحل المنصوص  
 لا يمكن تقييده الى غيره ولا ان يقيده لغيره محال فلهذا لا يمكن المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ووجه في السبب بعد هذا القول ان  
 كان في حادثة واحدة فليبرر انما ان كانا في حادتين لا يمكن المطلق على التقييد بالطريق الاول وقوله بعد ان يكونا حكمين اى بعد ان  
 يكون المطلق والمقيّد وروا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيّد وروا في حكمين بشرط ان انما ان كانا في حكم واحد لا ينفصل  
 المحل وقد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادتين لا يجوز المحل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني متيقن  
 فيكون معنى هذا الكلام لا يمكن المطلق على التقييد في حادتين اصلا لاني حكمين لاني حكم واحد ولا يمكن التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين  
 فاما في حكم واحد فيحل وذلك لان الاطلاق هو المقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي عن توسعة الامر وتسهيل على المتخاطب كالتيقيد في  
 عن التقييد والتقييد عند اسكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادتين يمكن العمل بكل واحد منهما او يجوز  
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتقييد هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل  
 واليمين وكذا يجوز ان يكون التقييد مقصودا في حكم حادثة وتسهيل مقصودا في حكم اخرى تلك الحادشة كالصوم والاطعام في كفارة الطهارة  
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس القيا لا يستلزمه ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال  
 النقص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد  
 في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيّد ومقيّد في حادثة واحدة ولا يجوز حمل المقيّد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التقييد لا العكس  
 فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التعلق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيّد قوله بن سعد وفي قوله عنه فصيام ثلثة ايام متنافيان  
 لان قرات لما شتهرت حتى جازت للزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والمقيّد في حكم واحد في حادثة واحدة والعموم هو العدم لا التقييد لان  
 يجب متناعبا وغير متناعب في حالة واحدة فوجبه حمل المطلق على المقيّد ضرورة ولولم يحل ازم القيا ان يجب عليه يوم سبعة ايام لا ستمين

ان

بالنقض المقتضى من التتابع بالنقض المطلق وهو خلاف الإجماع والنقض فوجب حمل المحال والدليل على أن العمل بالإطلاق واجب في قوله تعالى  
 لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل من السبل عن المسكوت عنه وهو وصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع إلى المقتضى لتعرف حكم المطلق  
 مع إمكان العمل به أقدم على هذه المنهى عنه فلا يجوز وأما قوله بتقييد الوصف بنقض التعليق بالشرط فيفسر على الإطلاق كما بينا ولكن سلم  
 فالنقض لا يوجب النفي عند عدم المقتضى لا يوجب النفي عند عدم النفي بل المقتضى واجب الحكم في ابتداء من غير تعرض لما بالنفي عند عدم  
 لأن الأسباب لا يوجب النفي عبارة ولا إشارة وهو ظاهر ولا دلالة لأن النفي ضد الثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النفي ولا اقتضاء  
 لأن الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صح بالجواز عند عدم الوصف لا يحتمل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج  
 بالمقتضى لاثبات المقتضى في المطلق باعتبار أن التقييد بوجوب عدم عدم احتججا بلا دليل لأن المسكوت عنه والعدم ليس به دليل وأما  
 عدم جواز الإطلاق عند عدم الوصف فكله غير مشروع على ما كان قبله وورد المقتضى لأن المقتضى لغة فان الرقبة الكافرة إنما تجزى كفاية  
 أقلل لأنها لم تشع كفاية كما لم تجز تجزير النصف وفتح الشاة لأن المقتضى لفي جوازه إذا كفاية في نفسها وقد رآها لا تعرف إلا شرعا  
 فلا يحتاج إلى الشرع فلا لعدم كفاية كذا في التقويم ثم بين أن مقتضى إطلاقه على المقتضى على تقييده في حادثة واحدة  
 بعد أن يكونا حكمين فقال قال الأصفهاني ومحمد بن قيس في كتابهما في حلال الصوم ليل عابدا أو نهارا ناسيا أي للصوم أنه ليسا لف  
 الصوم وقال أبو يوسف الشافعي ليسا لف لأن التقديم على التأسيس شرط في الصوم بقوله تعالى ضيام شهرين متتابعين من قبل أن  
 تيماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو أنتم بالحق عليه من الضيام وقع البعض قبل التأسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد  
 التأسيس وكان الاتمام أولى لكونه أقر سبيل الامتناع لهما أنه قد ثبت بمقتضى النفي أن الاختلاء عن التأسيس شرط في الصوم كما ثبت بصحة  
 أن التقديم عليه شرط لأن الاختلاء من ضرورية التقديم لا يتصور التقديم بدونها ثابت لضرورة النفي كالنصوص فكان الواجب عليه شريطة  
 غير من أحد ما هو التقديم على التأسيس قدر على الاختلاء عند وجوب عليه فذلك الاستئناف ولو لم يستأنف لعامة الأمر  
 أن جميعا التقديم والاختلاء ولا اعتبار بتقديم البعض على التأسيس لأن الماسورة بتقديم البعض فان قيل المخلو عن التأسيس ثبت ضمنيا لاشتراط  
 القبلي والقبلي سقط اعتبارا في هذا السلسلة فمستطابا في ضمنها فاستطابا في هذا السلسلة فان حكم لا يتبدل بمعية العبد الكفا  
 بعداجامها مشروطة بشرطها لا لانه لا يؤخذ لفعل عمر من إقامتها لا يؤخذ المرأة بالتتابع أيام حكم في صوم شهرين متتابعين  
 لا سقط شرط التتابع بل لغيره من الأوقات متتابعة خطاب حتى لزما إقامة التتابع لتمام الوجوه التي لغيره عليها ولما كان شرط  
 القبلي قاسما لغير ما فيه ضمنية من المخلو والسقوط كان لا يجوز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليها المرأة في إقامة شرط التتابع كذا في الأسرار وقوله  
 ليل عابدا ليس ليلته كقوله نهارا ناسيا لأن العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جامعها بالليل ناسيا أو  
 عابدا وقوله أو نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه إذا جامعها بالنهار عمد صدومه وقطع التتابع يجب عليه الاستئناف بالاتفاق لا قطع  
 التتابع ولو قررها في خلال الإطعام لم يستأنف بالاتفاق لأن الاختلاء عن التأسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك أي  
 التقديم بخصوص عليه في الاعتناء بقوله بل فكره فقرر من قبل أن تيماسا ضيام شهرين متتابعين من قبل أن  
 تيماسا وهذا الإطعام حيث لم يذكر فيه الماترلة تعالى فمن لم يستطع فليطعم مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه خلال الإطعام والاعتناء  
 لأن الحكمين مختلفان فلا يلزم من إعياء أحد الجاهل إطلاق النفي الآخر بل يجري كل واحد منهما على شدة ولما لم يشترط التقديم على التأسيس



فيه لوجوب الشرط الاطلاق عند فلا يلزم الاستيفان فان قيل قد ذكر في ظاهر المسبوق وغيره ان كثرة الظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير  
 في ذلك بل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى الحمل فانما الشرط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى اخرو هو احتمال ان يقدر على الاطلاق او لصيام  
 قبل الاطعام فيقتل الكفارة اليه فلو وطلبها لوجوب التكفير بالاغتسال والصيام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيده اي مثل  
 دخول الاطلاق والقيده في الحكم وخوله في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنة ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب  
 ادواؤه عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام  
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا فرقة بين اي لافراضة في الاسباب او يجوز ان  
 يكون بشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسبا كالملك والموت فوجب الجمع بين المنصين ولعل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في  
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثة فان قيل ان المحمل المطلق على المقيد يوجب ادى الى الغاء المقيد فان حكم المقيد فان حكم المقيد لا يفسد حكم المطلق  
 اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل وروى المقيد لعل به من حيث  
 انه مطلق ولبعد روده لعل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد وليا على ان يفهمه اولى بالسياسة وان شرعنا  
 للشايع حيث بعد سببا بالنص المطلق صدقنا ثم بالنص المقيد تصدقنا فاذا لم يكن لعل بها احتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان لهما واحد  
 باسمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع وحمل سببية مفهوم  
 المطلق فائدة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد فائدة بالنص المطلق والمقيد جميعا وليس يستبعد في الشرع اثبات شئ بالمنصين ونصوص  
 كالصلوة والزكاة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيده في الشرط كما في نصي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد المضاف  
 انفسه النكاح لثبوتها فاسقين كما يقع لشهادة عدلين لا مكان العمل بها او يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه يقع بانها  
 وجبة لا يقع عند عدمها ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحبابا بعدلين النكاح اولى  
 من استحبابنا فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا بعدين من رجالكم  
 واشهدوا اذا بعيتهم على المقيد وهو قوله واشهدوا وذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل  
 ان جاءكم فاسق فباعدوا اي فتنوا وكذا اشتراط السوم في نصيب الزكاة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام  
 في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل الساعة شاة بل ينص في الزكاة عن غير السائمة وهو قوله  
 عليه السلام ليس في العواجل والحواجل ولا في البقر المشقة صدقة وكذا اشتراط تبلغ هدي التعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل  
 النص المطلق عن التبع وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستسمن اليه على المقيد وهو قوله عز وجل في ذرأه الصبيد  
 بالغ الكعبة بل لصاحبه قوله تعالى ثم صلها الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدي ويقل الى مكان ولا مكان  
 وجب النقل والاهدا الى سوى المحرم قوله وهو نظير ما سبق اورد في هذا الكلام جواب سوال يرد على سئلة التعليل بالشرط  
 ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحل كما يتأقلا وجوده فان حل الامة لما علق بالشرط عدمه انما  
 لا يمكن ان يجعل ذلك على لعبة يتأقلا وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون بخلافه كالتفصيل او علق لا يفي بوجوه في المكان فقال  
 لعل المطلق والمقيد لواردين في سبب عدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان قلنا شئ بالشرط لا يلزم في نفسه عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد



قبل وجوده مطلقا بشرط ومطلوبا عندئذ لا ارشال والتعيين شيئا ثانيا وجوده في نفسه انما يتبع بالارشال والتعيين  
 جميعا كما انك تتبين ان ثبوت الشيء بالشيء والشيء بالشيء يتبع بالارشال والتعيين شيئا ثانيا وجوده في نفسه انما يتبع بالارشال والتعيين  
 يجوز ان يكون مطلقا اي معنويا يتبع وجوده بشرط ومطلوبا عندئذ لا ارشال والتعيين شيئا ثانيا وجوده في نفسه انما يتبع بالارشال والتعيين  
 يتبع ان يتحقق وجوده بشرط ومطلوبا عندئذ لا ارشال والتعيين شيئا ثانيا وجوده في نفسه انما يتبع بالارشال والتعيين  
 لان مطلقا لا يوجد بالارشال والتعيين ولابد التعليل لم يتبع العدم لما بينا انه لا يوجد في نفسه مطلقا لا يوجد بالارشال والتعيين كما كان في الوجود  
 يدرك بالارشال والتعيين ثبوت في المطلق والمقتضى لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقتضى ان يثبت بسبب مقتضى  
 على جعل المبدل فان التبع يتبعه بما جازيا فذلك وجب الجمع ولم يجرى العمل قوله ومنها اي ومن الوجه الفاسد ما قال بعضهم ان  
 اخرج ومنها ما قال بعضهم لفظ العدم افلا يرد على سبب خاص من غير ضرورة عند ما علمنا ان السبب هو الوجود  
 التبعيل الذي ذكره او وقوعه سادس وهو في الوجود وسط سبب ضرورة عند امره في ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب انما هو  
 عليه وهو في نفسه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحكم في نفسه اخرج بالارشال والتعيين شيئا ثانيا وجوده في نفسه انما يتبع بالارشال والتعيين  
 يتبع به وهو اختيار المفسرين والعقلاء والى بكرة الدقائق والى ثور ووجب بعض العلماء انهم البدل الفرج من اصحاب الحكم في ان السبب  
 لان السائل سائل يتبع به وان كان وقوعه حادثة لا يتبع به بل من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم  
 لانه لم يكن موجودا قبله فعلق بالعلل بالعدم فمقتضى به وبانه لو كان عاملا لم يكن في العقل سبب فائدة اول فائدة له الا انصارا خطا  
 عليه وقد اتفقوا على ان السبب لانه لو كان عاملا فمقتضى السبب واخر اجاب عن القوم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور  
 العامة تحتها متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالسواء واذا اجريناه على عموم لم يمتد بطريقا  
 بل يصير ابتداء الكلام في حق من رده بنا على وقوع حادثة ومن رده بنا على سوالي سائل بان الشايع اذا ابتداء ابيان حكم  
 في حادثة قبل ان يسأل عنه فاعلم انه اذا وقع في اللفظ او لانه في نفسه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء  
 وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤال وكثيرا ما جازا مقتضى تخصيصه عليه فمقتضى ان الاعتبار للفظ في كلام الشايع لان التمسك  
 به دون السبب واللفظ يقتضي العموم بالاطلاق فيجب اجابة على عمومته اذا لم يمنع عنه ذلك والسبب لا يصلح مطلقا لانه لا ياتي في عمومته  
 والمال في هذا الثاني فيسببه انه لو كان مطلقا لان التصريح الشايع باجرائه على العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد والظلال  
 الدليل في التخصيص هو خلاف الامل لو يدركنا اجماع الصحابة في بيان الحكم في اللفظ من الوجود فمقتضى بالسبب على عمومته انما  
 اية الظاهر في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير  
 في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير  
 اب في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير  
 حكمه نصا كما للعلل مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المقتضى هو المقتضى كان الحكم مطلقا بانها  
 في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير  
 فانه في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير في قوله في قوله الشايع او من انما كانت دابة اللسان في ذلك في سائل ابن ابي عمير

عانی بینه لقوله عن اسم وانا بک بمینیک یا موسی زاد موسی علی قدر الجواب نقال ہی عصای التوکل وعلیها وادش بها علی غمی ولی غمیما  
 مارب آخری والنبی علیہ السلام لما سئل عن التوضی بما الجوز نقال هو الطهور ما به والکل منیه فاجاب وزاد وان اردتم بالشرط  
 المكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا سلم عدم الطائفة لانه طالبت الجواب وزاد ولا يقال الا بالی ترک الزیادة فی الجواب  
 رعاية التناصب بیننا لانا نقول ان افادة الاحکام الشرعية اولی من رعاية الاحکام الفطریة وقوله لو كان عاملا لجاز تخصیص  
 السبب بالاجتهاد قلنا انما لا یجوز لانه داخل فی الخطاب قطعا اذ الکلام فی انه داخل فی الخطاب قطعا اذ الکلام فی انه بیان له الغیر  
 ام بیان له خاصة فانه لا یجوز ان یقال عن شیء فیمیب عن غیره ولكن یجوز ان یمیب عنه وعن غیره وقوله لو كان عاملا لم یکن فی  
 یقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التفریق والعبارة مقتضی والتساع حکم للمشرعية والیضا اقتضی اخراج السبب بکرم تخصیص  
 بالاجتهاد وشم الشيخ رحمه الله لما بین ان العام مختص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد به سبب لورود ودم سبب الجواب وان  
 المراد لو كان سبب لورود ودم سبب الخاص او العام ولا یدین تفصیل ذلك لیسین محل النزاع شرع فی بیان تخصیص  
 سواء كان سبب ورو ودم سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وین فذلك فی اقسام اربعة نقال وعندنا انما مختص  
 بالسبب ما لا یستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها ای لا یستقل بانها مالم یقنی بدون ما تقدمه من سبب لانه لما لم یستقل بنفسه  
 ای لم یفید ما لم یربط بما قبله من سبب صار بعض الکلام من جملة ما یکن فصله للعلل به کقوله نعم ولی فان کل واحد منهما  
 غیر مستقل بنفسه وکل واحد من حروف التصدیق فلم یکن یدین تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصدیق ما قبله من کلام منفی او مثبت  
 استغناء ما كان او خبرا کما اذا قيل لك تمام زيدا او اقام زيدا ولم یقر زيدا قلت نعم كان تصديقا لما قبله وحقيقا لما بعد  
 النمرة و موجب بل ایجاب ما بعد النفي استغناء ما كان او خبرا اذا قيل لم یقر زيدا ولم یصل زيدا قلت بل كان معناه تمام  
 فاذا قال المرسل لا خرا ليس لي عليك الف درهم نقال بل يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على  
 الف درهم لو قال نعم یعنی ان لا يكون اقرارا لانه في الاستغناء تصديقت لما بعد النمرة فكان معناه ليس لك على الف درهم  
 ولما قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى است برکم نعم مكان بل كان كقوله اذ یصیر معناه حينئذ ليست ربا و هو كقوله لو قال  
 اكان لي عليك كذا نقال نعم يكون اقرارا لما ذكرناه لو قال بل یعنی ان يكون اقرارا لانه لا یستقل بالانی النفي بحسب  
 اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بین نعم وبل في جنس هذه المسائل وكون الكل اقرارا حتی الزنه القاضی المال فی السلبین فی التوهم  
 كملها للعرف علی اللغة الیاسیر فی النسخة وکذا فی شرح البقرة لابن الحاجب قوله اوجیح مخرج الجواب وهو القسم الثاني منها فان الکلام  
 لما جعل خرا لیا لقد صدق كان المتقدم سبب وجوبه یتعلق به لان الحكم یتعلق بعلته ضرورة لعدم الاستدلال بقوله الرودی  
 یعنی رسول الله صلی الله علیه وسلم مسجد فانه لما خرج مخرج الجواب الاستدلال بالانفا والخلق به وان كان مستقلا بنفسه فكان السبب  
 سبب وجوبه كما لم ند لو جوب الجواب في قوله تعالى الزانية والزانی فاحصوا و الاستدلال بقطع فی قوله تعالى فاحصوا و السابق والسابقة  
 فلا قطع اید جوا ولم یعلق به لم یکن السبب ولا الحكم الفاء فائدة وكان معناه مسجد السبب علی ما یکره قوله انما عرفت من قوله  
 اوجیح مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الما قدم الاربعة فان کلامه مستقلا لما خرج مخرج الجواب اما لما تقدم به خبر زائد علی قوله  
 بقید ما سبق وصار ما ذكره فی السؤال كالمقارونی الجواب لانه بناء علی ما سبق لکن یستعمل الایضه لاستقلاله فافاد انه لا یصدق و ما یضاه

على



كالمعز الى العدا بان قال له اخر تغدي معي فقال والله لا تغدي اوتقال ان تغديت فبعدى حر انصرف الى ذلك العدا حتى لو تغدي في ذلك  
اليوم في منزله او تغدي معي يوم اخر لم يثبت خلافا لفر لانه انجى الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك العدا فاستيقظ  
به ويصير كانه قال ان تغديت العدا الذي دعوتني اليه فكذا او نها كما انشأ بالدرام منصرف الى نقد البديل لانه الاحمال وكذا اذا قيل  
انك تغسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فبعدى حر فان يمينه تخفى بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام  
الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا تغدي اليوم او  
قال ان تغديت اليوم فبعدى حر او قال في مسئلة الاختصال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم  
يتقيد بالعدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدي اليوم في  
منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة بحيث لا نال وجهنا متعلقا به كان فيه اعتبار الاحمال والعدا الزيادة ولو جعلنا مبتدئا  
كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالاحمال لانه ظاهر الاحمال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والاحمال  
ولالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فذلك رجبنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمل على الجواب  
باعتبار الاحمال عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحمل الجواب  
فانه قد يزداد على الجواب للتاكيد كما مر ولا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم  
في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لا يباينه من حيث انه يصح جوابا بالاول من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به  
وكذلك قوله نعمي يحمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا يقل السبب بمقتضى عموم  
انفسهم الاخرين ظاهرا لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو  
عن تحمل وتكلف وما ذكرناه او لا اظهر او وفق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلتى العدا والاغتسال وبين  
توله كل امرأة لي فني طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصص بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا  
مرأة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالعرف  
وهو قسم اخر فرض عليه في مختصر المتقوسم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب العموم بخلاف والكلام في اوجهنا  
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم انظر في الكلام الى المقصود والتكلم في زمان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره  
لحق العموم واللفظ يدل عليه يجب العمل به ومنها غرضه ارشادنا وذلك بحصول تطبيق غير لا تطبيقا فلا يثبت العموم بل يخص  
بغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن باخينة ومحمد للقول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارشادنا كما احتمل ان يكون اسخاطا وزجرا لولا  
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة باقالي بعض اهل النظر من السلف  
له ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو ليجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورة ان حرف الواو  
يشي دخل بين الجملتين تأنيديتين فاجلة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عند من حتى قالوا ان قران الجملتين في  
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليجب سقوط الزكوة عن اصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للساواة في الحكم واما من ان المعطوف  
اذا كان ناقصا ليشترك الجملة المعطوف عليها في النجس والحكم جميعا فسلكوا في ذلك بان الواو اللطف في اللفظ ولهذا يسمى واو اللطف



وموجب العطف الاشتراك الحقيقي المستند اذا كان المعطوف مترادفا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالاشتراك في الحكم  
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا باجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله  
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والخبر بجميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام  
صاحب الشرع وتسلكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الاشتراك في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستند بنفسه ويقتضيه حكمه لا يشترك فيه كلام  
اخر كقولك جاني زيد وذهب عمر لان في اثبات الشك جعل الكلامين كلاما واحدا بخلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة  
فانما لما انتقلت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة المشتركة في الخبر ضرورة الافادة وبه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
تثبت الشك واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات اشتراك فاسد لان الشك وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة  
اي في عطفها على الكاملة لاقتضائها الى ما يتم وهو ان خبر فاذ اتم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يوجب الشك لعدم الموجب وهو الضرورة  
الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبتت الشك اذ تحقق الاقتضار فثبت ان موجب اشتراكه هو الاقتضار دون فضل العطف ولهذا  
اي ولان الشك ثبت الاقتضار قلنا في المسئلة المذكورة ان لعمري يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لتمامه لكنه ناقص  
تعلقا لا عرف بدلالة احوال الخ فالتعلق بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له شرط على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على  
المعلق بالشرط فثبتت الشك للاقتضار لولا ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط  
بل يتجبر لانه لو كان عرضة التعليق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشك بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان  
مراده التعميم بخلاف سئلنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزنيب طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق  
عمره يتعلق بالشرط ايضا لان عرضه تعليق الثالث في حق زنيب تعليق نفس الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك لا باعادة الخبر كما في قوله وعبد  
حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كنت قلنا ان شاء الله حيث يصرح الاستثناء الى اليمينين بخلاف  
محمد كذا في الاصل مع ان كل واحد من الكلامين تامين بنفسه خبرا وتعليقا غير منقطع الى الاول لانا نقول لتعلق لوعان تعليق الطال وهو ان  
الشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشية الله تعالى ونحوها وتعلق يحصل وهو لتعلق بشرط يوفق عليه لتعلق بدخول الدار ونحوه وغرض الحذف  
ههنا الا بطار حيث اتم الاستثناء بكلامه بعد تامة والاول ناقص في حق هذا التعليق لقوله وعبدى حر في حق حمل التعليق فيصرف الاستثناء  
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشية فلان بان قال ان شاء الله ان يصرح الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اتم  
على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فذلك يصرح اليها وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب اشتراك في الحكم الا اذا كان المعطوف  
منقطع الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه اوفي بعضه ومع الاقتضار يكون صالحا للشك فيها فيقتضيه ويوجد ايضا من جهة المنقطع ما لا  
على ارادة الشك فيها فيقتضيه اليه فاذا قد شئ من هذه الجملة لاثبت الشك ولذلك قلنا بانسداد الشك في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه  
طالق ثنتين لعدم الاقتضار وفي قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم صلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القيمة  
فان الشك لو كان حريا للشك لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة  
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العطف بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل  
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية المناسب بين الجملة شرط هو لو قال قل زيد مطلقا ودرجات الحمل ثلثون حكم الحقيقة



Digitized by Google



الاربعة والبيان الجمل مثل قطعه بالسارق من الكوخ فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيمية الى المرتقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بوجوهكم  
وايديكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فقد مالكت في احدي الروايتين عنه واني المباس بن شرح  
والي سيد الاصطخري واني علي بن هريرة واني علي بن خيران من صحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه واصلح الطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة  
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تسمى الفرق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امر في قوله عز اسمه وانا امرت  
برشيد اي فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول قوله جل جلاله واما ثم شوري منهم اي فعلهم مقوله تعالى وتنازعتم في الامر فما  
يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبار العجيبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فما هو على الحقيقة موجب بلا خلاف  
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالحقيقة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقصا مرتبة قال صلوا كما رايتوني اصبه وقال ايضا في حجة  
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرت بمقبوض فعمل المتابعة لازمة ثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله  
وطيعوا الرسول ان قوله موجب واثم الجمهور في نفى الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول لمخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر  
لان تناول المشترك للعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول لمخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره ونفيا للاشتراك في غيره لانهم  
نفى الامر عن القول لمخصوص ولصحة الفهم حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشي مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك في الكلام بعبارة الامر وصحة نفى  
من علامات الجواز كما ان عدم صحة من امارات الحقيقة ونخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطبق على الفعل بطريق الجواز اطلاقا  
لاسم السبب على السبب اذا الامر سبب وجوب الفعل وما ذكرنا من سنة معارض بالكراهة عليه السلام على صحابه حين وافقوه في صوم الموصل  
بقوله واكرم مني طيعني وفي خلق النعال في الصلوة يقولوا لكم خلقتم لنا لكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لا الكراهة  
عليه السلام معني كما لو كان امرهم واثموا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصح متابعتهم في  
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيها ذكرها لفظ الامر في ذلك الفعل المعين للمأمور به لاني جميع افعاله اذا الامر له يتناول الجميع ولو كان  
الفعل نفسه موجبا لما اجمعت الى قوله صلوا كما رايتوني اصبه بعد قوله تعالى اطيعوا الله وطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر  
يوجب الانتثال به قوله وموجب عند الجمهور الا لزام الابدليل محتمل ان يكون الاستثناء مستصلا وان يكون منقطعاً محتمل ان يكون المراد  
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الزام عند البعض دون البعض  
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس يختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن  
دليل عدم الوجوب والمستثنى على هذا الوجه دخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع  
تقديره موجب الامر الجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام  
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الامتناع لكن ومثال الامر المقترن بدليل الوجوب قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا  
المرسلين فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل جلاله والذين ينفرون الذنوب والفسق والظالمين وما  
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض اورد من التمهيدات في ترك الصلوة والزكوة دللت على انها للوجوب ومثال الامر المقترن  
بدليل عدم الوجوب الامر بالامتناع او بالاجتناب فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجماع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس  
دللت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطيا ولو اريد تحليل لما سببه واعلم ان صيغة الامر كانت لوجوبه للوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا

والامر







والناظر في قولنا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحه لان الامر يطلب الفعل ولا بد منه من ان يكون جائزا ويجوز الفعل واجبا على جانب الشر  
وليس في الاباحه ذلك لان كل ما فيها سواء لم يكن بد من الترخيص ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او المندب مثبت او ناهيا للثبوت فلا يثبت الاباحه  
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات حقيقه زائده بعد من غير ضروره وانما يحصل الترجيح بالندب لا بقضائه كون افضل احسن من الشرك وتعلق  
الشراب به وتساك الجهور القائلون بانه حقيقه في الوجوب بالكتاب والاصحاح واللفظ اما الكتاب فيقول الله لا يلبس ما منعك ان لا تسجد او امرتك  
والامر من الامر قوله تعالى اسجد لا دم فانه وروى في معرض الذم على النجاسة لاني معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والامور  
الندب تعالى على الشرك وكان لا يلبس ان يقول انك ما الذي مني السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون يوم على مخالفة الامر وهو  
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليذكر الذين يخافون حق امره ان تصيبهم فتنة ويصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام  
مطلقا ومخالفة امره في ترك ما امر به او الخالفة ضد الموافقة وموافقة الايمان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة  
امر الله مطلقا لما الحق الوعيد به ولو كان مخالفة امره في ترك ما امر به مطلقا لما كان الايمان بالماصور به واجبا ضروريا ولو  
كان الايمان بما امره الرسول واجبا كان الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت مخالفة ترك  
الماصور به لكنا متخلفين امر الشارع في ترك الماصور به لاننا نقول الامر بالماصور به لا يتضمن جواز الشرك لانه عرف بالقرآن  
ان مخالفة الاولى في كل ما كان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا كذا فيتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق المخالفة من القرينة لانه لا ينبغي من  
جواز الشرك بل يميل على الايمان بالماصور به لا على مخالفة ما امر به فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامه في كل عصر لم تنزل كتابا يري جميعون  
في الايجاب العبادات وغيره الى الماصوره والاستجدال بطلان الصيغة المجرده عن القرائن على الوجوب كما استدلى ابو بكر على وجوب  
الزكوة على اهل المرتبة بقوله تعالى واتوا بالزكوة والصحيحة بالامر في قوله عليه السلام ستواهم سنة اهل الكتاب خير منكم نساكم فليصلحوا اذا  
ذكرنا فليصلحوا سلبا او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعيدون الى غير الوجوب الامعاء من وشاع وذاع ذلك في جميعهم  
من غير تكليف كان اجماعهم على انه للوجوب كما في العمل بالانذار بعينها واما من جهة اللغة فلان السبب اذا قال لعبد خذ هذا الكتاب  
فاحمل ففعل حسن من اهل اللغة الحكم بانه مستحق العقاب وكونه ماضيا ولو لان الامر للوجوب لما حسن ذلك لما يلزم عليه انه لا يعدم لغة  
لو كان الماصور به مصفيه لانا نسلم انه لا يعدم لغة وانما لا يعدم شرعا وهو غير مفيد سلبا لا يعدم لغة لكن المصفيه لما خرجت بدليل وجب فيها  
وراء ما حمل كلامهم على ظاهره وما ذكرنا ولو انهم لم يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت  
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه نقصه الشرك وذلك في الوجوب دون الندب لانه  
والامر قبل الخطر والعبد سواء لو ذهب جمهور الماصورين الى ان موجب الامر المطلق قبل الخطر والعبد سواء فمن قال بان موجبه التوقف والندب الاباحه قبل  
الخطر فلهذا نقول لعبد ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الخطر فلهذا نقول لعبد ايضا وهو سبب لانه من صاحب الشان في ان موجبه قبل الخطر  
الوجوب بعد الخطر الاباحه وعليه من ظاهر قول الشافعي في كتابه القرآن كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه من فعل ان كان مباحا في  
اصلة ثم رد خطه سلبا لانه لا يثبت له بعد عرضت فالامر الوارد بعد ذلك الى اطلاق الخطر بعينه الاباحه عند جمهور اهل العلم بقوله تعالى واذا حللت صلاتك  
لان تعبد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاصطادوا احلاما بان سبب التحريم قد انتفع وعاد الامر الى صله وان كان خطرا واراد  
ان يغيره جعل العبد في حقيقته ولا يمتنع في بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف في جميع من قال بانه مفيد الاباحه بان هذا النوع من الامر



للاباحة في طلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا اتمنن قالوا من في قوله عليه السلام كنت نيتكم عن  
 الدابة وانما تحتكم والنفقة والمنزلة الا فانتشروا وكقول الرجل لبعده اخرج الدابة فانتشروا قال له لا تدخل الدابة فانه يقيم منه الاباحة دون الوجوب  
 وهذا لان الخطر قرينة دالة على ان المقصود رفع الخطر لا الايجاب كما ان عجز لما مورع عن الايمان بالما مورع في امر التخيير قرينة دالة على ان المقصود  
 ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعك عن كذا فرفضت ذلك المنع واذا نيت لك فيه واحتجت العامة بان المقصود الوجوب بانهم  
 وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن  
 جاز الانتقال منه الى الايجاب ولعلم به ضرورة في كيف وقد ورد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا اذنا السباع الاشرار فاقبلوا السباع  
 وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتهم فادخلوا وكما الامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء وكما الامر بالصلوة بعد زوال  
 السكر وكما الامر بالقتل في شخص حرام يقتل بالاسلام او الذم بار كتاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكما الامر  
 بالسجد وبسبب الجنائيات بعد ما كان الايداء مخطو او كقول الرجل لبعده استغنى بعد ما قال له لا تستغني فبذره الاوامر كلها تفيد الوجوب الكفا  
 بعد الخطر ثبتت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب لا يتقدم لا يصلح قرينة لصرف النفي  
 الوارد بعد عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره واسم الظاهر لغير ان غير الخطر المتقدم فانه لو لا الخطر المتقدم  
 لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان المهيأ واخواته شرعت حقوقا للبعيد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على من وضعه بالنقض لهذا  
 لم يحمل الامر بالكتابة عند المديونية ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب ان لم يتقدم خطر فلهذا الصيغة فاعلمنا بعد ما شرع فقال لنا  
 قوله ولا موجب له اي الامر في التكرار ولا يتحمل اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار بمعنى  
 التكرار ان الفعل فعلا ثم بعد فراه عند يعود الى اليه فقال بعضهم انه لوجب التكرار المستوعب جميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه كقول  
 هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب  
 الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله ويروي هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحتمل ان الوجوب ثبت من غير قرينة ولا محتمل  
 لا يثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وانفسا  
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يتكبرا تكبره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله  
 والذين ذهب جميع عندنا الى الوجوب التكرار ولا يحمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لان الامر بالفعل يقع على اقل  
 جنس وهو اذني بالبعد بتمشكلا وتحمل كل محتمل بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع الفرائي الاول بان لفظ الامر  
 مختص بطلب الفعل كجدر ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك الضرب وفعل فعل الضرب كما ان ضرب مختص من قوله فعل  
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء كان قولك هذا جرم متضي محقق وقولك هذا تارة سواء  
 وقولك هذا تارة يسبكر مختص من الغيب فاعلا واشتد وقولك هذا جرم سواء فيكون قوله اضرب فعل فعل الضرب سواء اتم المصدر الذي عليه  
 اتم عام بحسن الفعل شامل لجميع افراده ولو جازف الاستغراق فوجب القول لعموم عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبر الامر  
 بالنهي فان النهي في طلب التلطف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانما لوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تارة  
 للنهي فكذلك الامر لوجب للدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تارة كالامر وبانه لو قضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه الشروع ولا يصح الاشارة



سنة لان النسخ يودى الى البدء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا وقيما في زمان واحد والاستثناء يودى الى استثناء الكل من الكل وكلها فاسد كقولهم  
 اثباتي بما ذكرنا ان الامر منقسم من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر زكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل الالف نحو عمل  
 كرات لان دلالة التثنية على مجرد حصول دلولا تالا على التعريف والتكرار في الاثبات فيخلص ولكنها قبل العموم بدليل يقتضيان بالانها اسم جنس وبموجب العموم  
 لا تترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور به وبما  
 ذكرناه الفرق بين الامر والهنى لان المصدر في الهنى نكرة في موضع الهنى فمفعول ضرورة فاما ههنا في موضع الاثبات فيخلص الا اذا قام دليل على  
 خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها على قرينة دالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل  
 على ان المستثنى من ان استدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكل عام يا رسول الله الله عليه وسلم  
 حتى قال لا مثاقيل له لو قلت له لو جئت لما استطعت فسموا له وهو من نصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت لكم لو جئت دليل على ان الامر  
 يحتمل التكرار وتسلك الفرق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اتم الصلوة لدلوكم الشمس ان كنتم  
 جنبا فاطموا وادعوا وادعوا من يكون صومها شهره فانه يتكرر تكرار الشرط والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط  
 وجد العلة والمشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد العلول بل اقوى منها لا اتفاقا والمشرط باتقاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان العلول لا يتغير  
 باتقاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني  
 ان صيغة الامر اختصرت معناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دل على صيغة فرد وسواء قد مر فاما كما قال الفرق الاول او منكر  
 كما قال الفرق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تناهيا اذا الفرد لا يترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدده متناهيا  
 حكما وكما لا يحتمل العدد مع ان الفرد موجود في العدد ولا يحتمل الفرد مع ان العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة  
 لهذا اللفظ على عدد من الافعال لوجه كالفرد لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى  
 واحد الا ان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الادنى المستيقن لفردية محتمل كذا باعتبار المعنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقيح  
 كونه ذا خبر في الخارج في فرد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما  
 ما بين الكل والاثني فليس لفرد لوجه فلا يكون محتمل اللفظ التثنية فلا يعمل فيه التثنية لانها لا تثبت بالاثبات بالاحتمال وتبين بما  
 ذكرناه ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت معناها من طلب الفعل فيجوز ان  
 يوجب التكرار ويجوز كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولما ادى لان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة  
 طلق نفسك ان يقع على الواحد ان لم يوشى او نوى واحدة او اثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان  
 واحدا من حيث الجنس ولهذا صح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبعض والاجارة فيصير محتمل  
 فان طلقت نفسها ثلاثا وتعين جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلما ان تطلق نفسها ثانيا وثالثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية  
 فتلك ان تطلق نفسها واحدة واثنتين وثلاثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو المذهب في نوى شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة  
 او اثنتين فينبغي ان تقصر على ما نوى عند عدم لانه وان اوجب التكرار عند عدم قد يتبع عنه دليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على  
 الواحد او المذهب في نوى شيئا او نوى واحدة وان نوى اثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعلق بين اثنتين فيه يعني لا يصح ولا يوشى



في تغيير موجب الكلام لا دأى بالتميز نية العدد والكلام لا يحتمل بوجه فليكون نية كما اذا قيل استغنى ولو نوى به الطلاق الا ان يكون المرأة امته  
 بل تخرج امته فغير وليست تحتمل نية التيقن لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك احدى التيقن جنس طلاقا اى كل جنس طلاق الا انه  
 اذا لم يرد الطلاق في حقه على التيقن فصار التيقن في حقه من طريق الجنس واحدا كما قيلت في حق الحرة يصح حمل اللفظ ايضا ولا يصح تسكيم الحرة  
 الشك والاستثناء لانه لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان الرواية المتكررة لانه لو دوى الى البداء وصحة الاستثناء لا يميل على  
 احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والدليل على انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمل فلهذا كما لم يشر  
 به فانه قيل في قوله هم الا يوم السبت هم الا يوم السبت او هم الا يوم السبت وما ذى به الفرق الثالث غير صحيح ايضا  
 لانه لا أثر للشك ولا للوصف في التكرار لان قوله اضر به ان لم يقض التكرار لقوله اضر به قاسما وان كان قاسما لا يقتضيه ايضا بل لا يضره الا  
 اختصاص القرب الذي يقتضيه بجالة التيقن وهو كقوله لو كيد طلق زوجي ان دخلت الدار ولعبه شتر اللحم ان دخلت السوق وقوله القاضى لفلان  
 احدى فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضى التكرار بغير الدخول والمقصود بالاجماع قلنا هو الشرع فكان قول الشارع من شهد بكم المشركين  
 وانما قالت الشمس فصل كقوله الرجل لم يوجاه من شهد بكم اشر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما كرر في لو امر الشرع فليس من وجوب  
 اللفظ بل دليل شرعى في كل شرط فقد قال الله تعالى ولتد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا تكرر الوجوب بغير الاستطاعة فان لمحال ذلك على  
 الدليل احكاما مكررا ايضا على الدليل كيف يكون كان جنبا فليس عليه ان يطهره واذا لم يرد المصلحة فلم يكررها لعلها كمن اتى فيه موجب العتق لعل كذا ذكره الفرائى  
 واعتبارهم الشرط بالعدو ضيف لان العدة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الوجوب فاما الشرط فليس بموجب لهذا الوجه الشرط بدون المشروط  
 والمشرط به وان الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لعدو ولكن لانه راي سائر العبادات متعلقات باسباب متكررة كالتعلق  
 بالاوقات والصوم بالشهر والركوة بالاسوال النامية وقد ادى الى ما يحتمل متعلقات بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي  
 هو غير متكرر فاشبهه عليه سال لدفع هذا الاستثناء لا لاحتمال الامر للتكرار لانه معنى وقوله عليه السلام لو قلت انتم لو جيت لو قلت انتم لو جيت  
 في كل عام لو جيت فلفظنا في كل عام وحينه صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع كذا ذكره فخر الاسلام  
 في مختصر التقيوم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء الصوم رمضان والنداء المطلق  
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء  
 بفواته كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنداء المطلق انه الفور لم على التراخي فذهب كثير من اصحابنا  
 واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم ابي الحسن  
 الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابو بكر الصيرفى والوجه عندنا الى انه على الفور وكذا اكل من قال بالتكرار والاداء مكررا القول بالفور لا  
 محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه  
 يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد الفورى الاصل مصدر فارت القدر اذا دخلت فاستغفر للسرقة ثم  
 سميت به المحالة لانه لم يلق لاريت فيها ولا لبث ثقيل جاء فلان من توره اى من ساعته تمسك لقائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل  
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخير عنه نقض لوجبه اذا لوجب الا لا يصح ترك  
 ولا شك ان تاخير ترك الفعل في وقت وجوبه ثبت ان في التاخير نقض لوجوبه في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضا



لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غير مبرر وان الثابت بالضرورة فيقدر بقدر ما يبين التام  
تقويت لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتعيين فيكون  
تأخير عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن فيه على ذلك ذاع عن الاداء وبان يتعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل وانما  
وهو الاعتقاد ثبت بالامر المطلق المحال فلذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي مثبت على الفور فكذا الالتزام الواجب بالامر وسك التام  
بالترجي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر اصنع الموضوعة  
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد وتقدم  
او متأخر فلما لا يجوز تعقيد الماضي لم يقبل بزمان لا يجوز تعقيد الامر به ايضا لان التعقيد في المطلق يحرم مجرى النسخ ولهذا لم يقيّد  
بمكان وون مكان يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة يطلب الفعل والفور والترجي خارجان الا ان الزمان من ضرورات  
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية للحصول واحدا فتوت الازمنة كلها وصار  
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يقيّد باله دون اله  
وخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل  
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر  
مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلى زمان عمره من حيث الامور عليه يصح التوسع لا بوصف التعيين والتكليف على هذا الوجه  
جاء اعتقادا وشراعا اعتقادا فلا يكو قال لعل ما فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدة عن  
الواجب صح ولم يستلزمه ما شرعنا لان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون موقفا  
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما سوره على الوجه الذي امر به ثبت انه لا دليل على الفور لاس جبهه اللفظ ولا من جهة الحكم فطلب  
الفعل به واما ما ذكرنا ان في التأخير لقض الوجوب فذلك حكم الواجب المصنوع فاما الموضع فيجوز تأخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت  
ولو اخل عصى واشتم فلا يلزم من التأخير لقض الوجوب وليس في مجر التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جريد ركه بعد الحجز الاول  
حسب مكانه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر لقوت  
الما سوره والظن عن امارته دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه اعتقاده الوجوب يعزق جميع العمر وسن  
ضرورة لتعميل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما الواجب فلا يستغنى جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر لا بدليل على انما نقول  
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما به  
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اشيع ذكر الكفارات كلها والندور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكرنا  
التقويم واصول الفقه لانه لا يثبت في وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكرنا في الاسلام صوم الكفارات  
وصوم الندور المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقدرة بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالسنة من ثلثة ايام تقدر  
الصوم المندور بحاسبي من المدة وتقدر القضا بما فاته من الصوم وكلما وجب من قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما تعلق ادائه  
بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء الفلاني ثلثة كما ذكرنا في الكتاب لانه ان يكون موسعا او مضيقا ولا يعرف







قبل وفيه الطال معنى الظرفية والشرطية المفصوص عليها كقوله تعالى ان يصلو كما كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروش معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت  
 يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متعبد بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رباطه معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية وجب ان  
 يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت سببا ومطلق مغاير لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه  
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من  
 تقييده البعض ولانه لا يمكن تعيين السبب لا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل البعض  
 الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يراه من ان الفصل الاول اقرت بسببه عليه ولما المقصود اذا المقصود  
 من نفس الوجوب تحصيل الماداة نظر الى الظاهر والكل المقصود والاصل الاصل الاول ان لم يتصل به الا انما تعلق بسببه الى الجزء الذي يليه اي  
 في الجزء الاول وتقرر عليه ان فصل الماداة به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الماداة يعني لما وجب تعلق بسببه من الكل الى ماداة  
 للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل خبر بمقدار اي مقدار محال يمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل البرق والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و  
 فساد الترجيح بامرج وجب المقتض على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد لكل حال ولما دلت على انما عليه تعيين بسببه ولهذا الودى  
 بعد ما مضى جزء من الوقت جازما وجب لاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالادنى اولى بسببه من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل  
 اتصال السبب بالسبب فان الفصل الماداة بالجزء الاول كانت بسببه متفردة عليه الا يتصل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة يجب  
 على الصلوة بالجزء الثاني من الوقت لا بالثالث لانه لو وجب بالجزء الثالث لكانت الصلوة بمقتضى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب  
 قوله ولم يجز تفرقه اي تفرقه معنى بسببه على ما سبق قبل الاداء اوجب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة والضرورة في قصار بسببه على الجزء المتصل  
 بالماداة وتقام من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الماداة سيما يحصل المقصود به وهو تعلق سبب مع صفة الاتصال بالسبب  
 فقال لم يجز تفرقه بسببه على الاجزاء السابقة للماداة لان ذلك اي تفرقه يودي الى الخطأ اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة ولما دلت  
 يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان لكل سبب الجزء الادنى سبب فثبتا بسببه لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بالادليل وقيل معناه ان  
 الجزء المتصل بالماداة لما صلح سببا بنفسه لم يجز تفرقه معنى بسببه على الجزء الاول والثاني والجزء الذي لا يمكن ان يخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة  
 بلا دليل وذلك لا يجوز لمن سبقه الحديث في الصلوة فانصرفنا مستقبله نهروا وانه اخر فكر لا قرب مشى الى الابد لا يجوز وتفسد صلوة لانه لا يستعمل  
 سببا لاعتني فذلك هذا قلت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تفرقه ولكن قوله يودي الى الخطأ عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى باذكره وجب ان  
 يقال يودي الى الخطأ عن القليل الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل اجتزاعا عن انتقال بسببه عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الماداة في الوقت لانه  
 وان كان تخليا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان بسببه لو لم يتصل عن الجزء الاول فاما ان انضم اليه الاجزاء المتقدمة  
 على الماداة اعم لان لم انضم اليه يلزم ترجيح المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان  
 ضمت اليه يلزم الخطأ عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد يستدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الالهية لو حدثت في أثناء  
 الوقت بان اسلم الكافر وطهرت الساق او افاق المحنون بعد القضاء بالجزء الاول لم يثبت عليهم الصلوة بالاجماع فلو شققت بسببه  
 على الجزء الاول ولم يتصل جزء الجزء لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الالهية بعد وجع الوقت ولذلك اداء العصر وقت الاحمر جائز لصلتها  
 واجتماعها لولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس هذه الحالة فمذهبة الضرورة رعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك يتصل بسببه



اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشرع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عند زفر حرمه المتداول الى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيارنا في الاداء هابت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه لم يفرغ فاما انتقال السببية فكذا لم ينتب الى ان تضييق الوقت ايضا عند زفر حرمه المتداول بمعنى طي ثبوت اختياره عند ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخره من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان المدة لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت قوله فتبين السببية فيه ليصل نتيجة لقول زفر ولقول اصحابنا ايضا فبعد ما لم يبق اعتبار التاخير اذ اضاف الوقت تعيينت فيه اي في وقت التضييق لجزءه على شرع في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف باليس في الوسخ فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل وكسبه عند ذلك اجزأ فان اسلم الكافر او بلغ الصبي وفاق المجهون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدث به العوارض بعد مضي هذا الجزء فلا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخره من اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعيينت السببية في اخر الوقت للجزء الذي في الشرع في الاداء يعني تعيينت السببية للجزء الذي يتصل به الاداء فالحال لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في حدود العوارض المذكورة وهو العارضا ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف مائلا باطنا مسلطا به من جميع النفاس في ذلك الجزء وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مستائما فله ذلك الجزء وجب عليه صلوته فانه كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة اسفروا كان معتقلا في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة ذلك الجزء في الصحة والقضاء ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكرهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجاء في وقت الفجر والظهر به كالا فاذ اضر المعتاد في الوقت بطلوع الشمس خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي بعده مقداره سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس بسبب ما ثبت به الواجب كالا في الذمة فلا يتبادر بصفة النقصان كما لصوم المتدبر لمطلق لا يتبادر في ايام الحر والتشريف وكالسجدة اذا قرأها نزلها فركب وسجد بالايام لا يتبادر به لانه ثابت كالملة فلا يتبادر ناقصة ولا يقال لكامل قد يتبادر بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتي باصل الاركان يخرج به من العدة ومن تحقق فيه النقصان سقطت وجب جبر السجدة السهوان كان الترك بالسبب لا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان من الاحتجاج من العدة لانه ليس يراجع الى نفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتي بما امر بالا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاما والحق لا يزاو سها على الكتاب فمكن به نقصان في الاداء فمجرأ هو قايما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اقم الصلوة لدك الشمس لاية وقوله فذكره ان الصلوة كانت على المؤمنين كما موقوتا اي فرضا موقتا فاذا دى الصلوة في الاوقات المذكورة فته فدخل النقصان في نفس المأمور به لان هذا الوقت القص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل اذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعتين من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح والركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر والركعة من العشاء قبل ان يطلع القمر فقد ادرك العشاء والركعة من الفجر قبل ان يطلع الفجر فقد ادرك الفجر

رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا ذكر احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليقيم صلوته واذا ذكر احدكم سجدة من صلوته الصبح قبل ان تطلع الشمس فليقيم صلوته قلنا ما وليها عندنا ذكر ابو جعفر الطوسي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد ما كان قيل نهيته عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيًا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد العشاء والعصر فلا يجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من الغرض والنوافل فان قضاء الغائبة فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر حذرة ليلة القدر انتظر في قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابو يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصحح اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون موديا لبعض الصلوة في الوقت ولو افسد ما كان مؤديا مع الصلوة خارج الوقت اذ بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الغرض من اشارة الى بقا ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الغرضية على ما عرف قوله وان كان يجوز فاسد ذلك الجواب بالاجزاء الاخير الذي وجدنا شروع فيه فاسدا في ما قصا بان صار منسوبًا الى الشيطان كما عرفت فانفت في وقت الاحمر اسي كوقت الاحمر اذا استوفيت فيه عصر ذلك اليوم وجبكم الغرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوشرك في فساد الملك فبقا من بعضه النقصان اسي بهذا شروع الواقع في الوقت الناقص لانه اسي الواجب كما لم يزم بمنزلة ما اذا تذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد شروع ولم يتيقن ولم يفسد ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالاجزاء ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الجزاء الاخير بالشروع في الاداء ليتأتى له تفريح طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والتعيين هذا الجزاء للسببية بعد ما سطر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام والبلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزاء وذلك لانا نأخذ بطلان الشرع لتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق انتقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجمه عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزاء الاخير وليس بعده ما يتصل بالسببية اليه لم يمتنع الى اشتراط الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر ان اجزاء الاخير يتبع سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه منتهى يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزاء سببا للوجوب قلنا ان الشرع بقاء سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانا جعلنا سببا لليهودى الواجب فيها لانه غير ما وجد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت سببية فيه بدون الشروع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزاء ان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك اجزاء بها الى اخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كالا لياتي اسي بصفة النقصان كله ولا يجوز منه حتى لو قضيته الظروف في اخره في وقت الكفاية لا يجوز فاذا استأنفت العصر في اول الوقت وندما الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد دلالة فتمثل كل الوقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العبد شغولًا بخدمته ربه في جميع الاوقات لتواريه عليه على التوالى لاسيما في اوقات الصلوة لانا اوقات وجوب



الحكمة الاله تعالى جل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغريمية ولكننا  
 جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجة الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريمية في العصر الا بان يقع بعض  
 ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريمية سقط اعتبارها لانه حصل كلما اكتمل  
 الغريمية لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد اقصاء قدر التشديد في صلوة العصر  
 يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل كلما لا قصدا  
 لم يعتبر حتى لم يثبت مدقة الكراهية كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء  
 كلامه بحيث ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجوز الاخير وتعين هو للسببية لعدم احتمال الانتقال الى  
 بعده لنزوم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجوز الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاءها في الاوقات  
 المكروهة فاشارة الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا في الجواب الى كل الوقت لاننا جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة  
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب للجواب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا  
 جزاء منه سببا ولما في طرفا وهذه الضرورة فيها اذا جله ظرفا متحققة فاذا لم يجله ظرفا بان لم يودع في الوقت حتى فات سقطت الضرورة  
 وجوب العمل بالاصل وهو ان يحل الوقت سببا كما لا لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر  
 اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على دفعة فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الغجر وقت الطلوع  
 ولا يقال لو اضيف الجواب الى الكل لنزوم منه لا يكون الجواب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما يتصل  
 الى الكل بعد لباس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الجواب في الوقت فان قيل لو اضيف الجواب الى جميع الوقت وبعبارة  
 ناقص في العصر يكون الجواب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا سببا كل من وجب ناقص من وجبه والواجب  
 كذلك فلا يتبادر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضى المفترحة لانه انما يقتضيه انه لو قضي العصر في اليوم الثاني  
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التفتيح ليس بوقت لقضاء سنة من صلوة كذا ذكر القاضى الامام في ذلك  
 رحمه الله في شرح ابحاث الصغير قيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقصة فكان الاعتبار للاكثر الذي  
 له حكم الكل في نص اللواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود ههنا  
 ووصفا واحدا على الموجود اصله لا وصفه والمخرج في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل حتى ان الناقص قصار كان الكل  
 كماله الجواب الصحيح ما ذكره شمس الامية رحمه الله انه اذا اشتغل بالاداء حتى يتحقق التوقيت بمحض الوقت صار دينار في ذمته فثبت  
 الكمال وانما يتبادر بصفته النقصان عند ضعف السبب في الميرودينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه منع صير دينار في  
 الذمة وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ اليه او طهرت احائش في آخر وقت العصر ثم قضوا في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث  
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينار في ذمة بعينه الكمال فلا يتبادر ناقصا كذا ذكر شمس الامية رحمه الله ان صدر الاسلام حرم  
 رخصته ذكره لانه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فمحمّل ان يجوز ولا يقال بثبوت في الذمة بصفته الكمال غير مسلم لان السبب  
 لما كان ناقصا كان ثابت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد من الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن ينبغي

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يسم في غيره وهو الفصل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعليق بالتعبد  
 آتية في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصدق كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الامحباب الا ان نقصان  
 كان متعلما في الوقت لا امر بالاداء فاذا مضى لم يبق متعلما لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا بهذا بيان ما ذكر في الكتاب  
 وما مل في شرح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعجيل الاجرة للعبودية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون  
 غيره فكل جزء من اجزاء الوقت بتعيين على ذلك التقدير فلان معنى تخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجده في الشروع او لم يوجد  
 فلما يتبين بعد ذلك اضافة الواجب الى كل الوقت وجبه سببا على تقدير عدم الشروع في تعيين جزء للعبودية مانع من اضافة الواجب  
 الى غيره لاستدماها عدم تعيين ذلك الاجرة للعبودية واجيب عنه بان اضافة حكمنا بتعيينه وجده في الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في  
 الاجرة وان لم يوجد منه شيء في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الواجب الى كل الوقت بهدنه ذلك الاجرة وبها انما جعلنا  
 جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لا في الوقت لا في الزمة لانه في التاخير ليس بمفطر فلذلك لا يتبين جزء منها للعبودية  
 الاخير لان اشئ غيره في الاداء وكذا الوما قبل خزا الوقت لا يلزمه شئ لانه في التاخير ليس بمفطر فلذلك لا يتبين جزء منها للعبودية  
 الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الاجرة والاخير والوجه لجملة مفومات بقا الوقت والاختيار فاذا اشروع  
 في الاداء في جزء تعين ذلك الاجرة سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باعتباره للشروع فيه فاما في الاجرة الاخير فوجه توجه الخطاب بالاداء  
 حتما لسقوط خياره ولهذا لم يشروع فيه كان مفطرا اشتمالا بجملة تعين هذا الاجرة للعبودية وجده في الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء  
 الذي هو مطالبة الواجب في الزمة لا يتحقق الا بتقرير الواجب وكان من ضرورة تعيين هذا الاجرة للعبودية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر  
 به التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الزمن الذي ثبت  
 والتعيين لا يلزم حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى انما يسببها مع امكان العمل لاصل هو اضافة الواجب الى كل الوقت ثم العمل  
 بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الواجب الى كل الوقت في حقه فلما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر  
 الذي اسلم في آخر الوقت واصبح لذي طبع فيه ونحوها فلا امكان لعدم ابلتهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين اجرة الاخير للعبودية  
 في حقه وان لم يوجد منه الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم طبع في آخر وقت العصر في وقت شمله لان  
 ذلك لا يرد على سلف كما بينا فاحصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة ان ينقص باجود الاخير لا نقصا من التوجه به  
 ويقرر هذا التعيين باحد اثنين بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منها ومضى الوقت سقط  
 هذا التعيين لغو غرضه ويعتبر الواجب الى كل الوقت وذو اليمين السراة ان اجرة الاخير بتعيين للعبودية من غير ان يعترف الواجب  
 الى كل الوقت بعد مضيه بجال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر القاييت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشترنا اليه  
 ان النقصان في الفصل لا في الوقت فكان الاجرة الاخير موجبا لعنفه الكمال الا انه يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي  
 يمشط الاما فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون انقصان فاذا مضى الوقت وبقيت  
 الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد  
 بالوقت اصل الوقت معياره الذي لا يتركه وسببا لوجوبه هو شرط الاداء ايها الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط



الاداء في كل وقت ولكن ان يحاب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل الى كمال كل وقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الاجزاء الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سببية ابتداء من غير ان نثبت انتقال وتعيين والجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى البعده ثم تعيين اجزاء الاخير كلها في كل وقت وفي حق غير المودعي الكس سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى وقت معين قد لا يكون معيارا لوقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر لا لثبوت احدى الصلوة قدر يربط بوقت حتى لا يردوا بزيادة الوقت وانقصا بما تقتضيه الفصل الوقت من الاداء فيه فكان معيارا لا فافاذا المعيار بايقاس به غيره ليسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة فانه طرف على ما مر سابقا واضيف اليه اضيف الصوم الى الوقت فقبل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقبل صلوة الظهر وطلعت الشمس فكان سببا لوقت الصلوة لما كان الامانة لسببية فانها لا تختص من احدى اوجه الاختصاص من سبب سبب سبب بيان قوله ومن حكمه اى من حكمه في النسخ من الوقت ان غيره اى غير هذا الوقت لا يتبعه مشروعا في اى في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا اشترع فيه صوم وصار معيارا له لم يكن فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين افر من مشروعا في انتهاء مشروعية غيره فلا بد ان يتصور ادا صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا اسك واحد فلا فيل من المستحسن فلا يكون غير مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاح بطلان الاسم اى يتاوى الواجب من الصبح المقيم فيه يطلو الصوم من تحريم لجهة افر من مع اخطاء في الوصف اى وصف الواجب فوى صوم القضاء والعقدا والكتابة او انقل قال المشافى رحمه الله لا يتاوى من احد الا بنية فمن رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه وفضا ونقلا كاصل اللساك متنوع الى حاوة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه ما يوجب يحصل به زيادة ثواب ويستحق تركة زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل من المقتض حصول عبادة لا من اختيار من العبادة كما شرطت التسمية الاصل فبما يلزم بشرط الوصف له لا يلزم كما في الصلوة وتعيين محل اقبل للمشروع دون غيره لا يمتنع من تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا التسمية على سبيل اعتبارا بتعيين محل انما اعتبرنا التحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على ما قلنا الا ان النية الموجودة شاملة للاصل الوصف وبيانه انما اجتمعا على ان اشواط نية الصوم المشروع فيه حتى اذ انوى بهذا الطريق اجزاه بالانهاض وان لم ينو فضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو افر من بلا خلاف والواحد زمان ومكان يتنازل باسمه فبما كما يقال للمسلم حين ينال باسمه نية الصوم فانها تكون في الانسان او يذبل وهو مفرد في الدار كان كما قيل ياديد فلذلك فيها نحن في الا مساك قد وجد للصوم رتبة ومناذ لانه نوى الصوم ويوجد احد فبما وله طلق الاسم وكذا اذا نوى النقص لان الموصوف بانه نقل غير مشروع قلعت نية النقل وبقيت نية الصوم فصالحا لنوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى افر من في غير رمضان لا افر من عليه يكون فعلا لان الوصف لافتي مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسمه جنسه اذا كان موجودا وهما الصوم معدوم لوجبه تجسيلة فكيف ينال المعدوم باسمه جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسمه لوصف بان نوى الصوم المشروع في الوقت فلذلك باسمه جنسه لان اسم جنسه كما ان اسم نوصا سمى بذلك وان لم يكن موجودا تحصيله فهو موجودا من حيث اشترعية ومن حيث اشترعية واحد فينال باسمه الجنس من اخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتاوى بطلان النية لا نسلم انه يتاوى بنية التعلق او بنية القضاء الا ان المتوعد في محل ينال باسمه جنسه ولا ينال باسمه غيره فان عديدا لا ينال باسمه عمدا وكان ينال باسمه كسنا ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يتبع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحصل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا ان نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف قلعت نية الوصف فيقتض نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان الاصل ليس بغير

واصل الصوم جنبه لا اسم غنميه وهو كما لو نادى لربى سبعين مغفوا في الدار بالربط الاسوديه قال بهذا الاسم لان الاسود وان  
 بطل بقية اسم الجنب لذي الصبح اسماءه بخلاف عرفانه ليس باسم جنب اصله فلا يقال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في ضمن نية التفتيح  
 لو القضاء وقد لفت بالاتفاف قبلوا في ضمننا ونظيره الحج على مذهبان قبل لما تبين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي انه يتبادر  
 بلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بيئته اعز حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في  
 هذا الوقت مستحبا على المكلف على وجه وجب وقوعه من المأمور به كالامر برد الفصد والودائع لما كان متعلقا بمحل بيئته وقع من اجبه  
 المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجبه المستحقة وان لم ينو الزكاة  
 وهذا يمكن استاخر ضابطا لخطئه لو با بيئته كان الفعل لواق فيه من جملته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعتد  
 بخلاف المريعين والمسافرين لا يتبادر صوم الشهر عنها بلانية لان الاول مستحق عليها في هذا الوقت فلا تبين الابالنية قلنا الشارع وان  
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي منافع العبد التي بها يمكن من اداء العبادات وغيرها على ملكه واداره بان يكون  
 سببا هو مستحق عليه من العبادات باعتباره فلم يكن بد من الغزبية لانه لم يعزم لا يكون صار فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغزبية  
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال لا مساك قد وجد منه اعتباره فلا حاجة الى التفتيح لاختيار لا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف  
 في افضل من العبادات الى العبادات لا اختيار في الفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه  
 كما لا يمكن ذلك في العبد وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف جز من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبقية  
 صارت حيلة من الصدقة في حق مجاز حتى لا يملك الواجب الرجوع فيما لان المقتضى بها وجه الله تعالى ودون العرض من المصروف  
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الفنى مباحة مباركة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع به لانه في محل وبخلاف الابصر فان المستحق  
 من الله ان كان اجميرا وادوا الوصف النوى في الثوب ان كان اجميرا اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا  
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند صبيح الوقت لان التوسعة افادت شرطاً زائدا وهو التعين فلا يسقط بالعوارض ولا تبقيصير العبادات  
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر الاستثناء وتعلق بقوله ومع انحطاط في الوصف لا بقوله فيصا ب بطلان الاسم على الاصح كما استقر  
 يصا ب صوم الشهر نية اصل الصوم ومع انحطاط في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لليصاب  
 في حق هذه النية بل يقع صوم عمالي عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في  
 رمضان او طوعا او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشريعة وقد تحقق  
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الصوم من فرض الوقت بخلاف جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شروعه نية شرعية الغير فلا  
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخف لفظا ودفعاً للفتنة فاذا ترك الترخف كان هو المقيم سواء ففتح  
 صومه من فرض الوقت كالحال ولا في حقيقة روحه بطريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه هو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخف تبركا للصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي به محل لتشاقي ومنع الترخف ان يبيح مشروع  
 الوقت لتفتح بيع اليه وانتفاعه نوما ان اتفاد في الدنيا بالافطار فبالفطر العادل في اتفاد في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان  
 بعرض ماله الى شأه والميل الى الانحطاط والاشتغال بواجب اخر كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت



لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون سوا هذا بغير الوقت ويكون سوا هذا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالنظر لأنه أحجب عليه نظر إلى  
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو أخت عليه نظر إلى مصالح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى النفل يقع من فرض الوقت  
 كما روى ابن سميحة عنه لأنه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية إذ هو تخشيم للحال مرة المجموع ويلزم منه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا  
 فائدة في النقل إلا الثواب وهو من فرض الوقت أكثر فكان هذا سبيلا إلى النقل لا إلى اللاحق وإذا لم يثبت معنى الترخص بقى صوم الوقت مع غيره  
 فيتاوى بنية النفل كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجب آخر كما جاز للتخص بالنظر إذا كان الوقت قابلا له والوقت  
 ليس بقابل بهذا الترخص لعدم شرعية صوم آخر فيه فان المشرع فيه ليس إلا فرض الوقت ولهذا يتاوى بطلان النية ونية النقل والتعيين  
 فكان نية واجب آخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب آخر في هذا الوقت  
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا لصوم الوقت وكان ينبغي أن يجب عليه التعيين ولا يتاوى فرض الوقت عنه بطلان النية لاعتداد  
 المشرع فيه في حقه كالنظر المضيق إلا أن ثبوت شرعية واجب آخر على تقديره لا يقابل على الترخص والاعراض عن الغزبية ولا يتحقق ذلك  
 بهذه النية والثبات في انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصوف بل من حكم تعيين هذا الزمان لا الواجب  
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لأنه يخير بين الأداء فيه والتأخير إلى عدة من أيام أخر فقضاء هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب  
 بجزلة شعبان فيصير منه أداء واجب آخر كما يصح أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى النفل ليقع عما نوى وهو رواية الحسن  
 من أبي حنيفة في المدونة وما إذا اطلق النية في الرواية ليقع منه نية النفل لا شك أنه يقع عن رمضان لأن صومه بنية النفل  
 لما وقع من فرض الوقت مع انما لا يحل الفرض فيها النية المطلقة التي سيجعلها أولى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه  
 قيل في إطلاق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
 النظر المضيق ولأن المطلق يشمل الفرض والنفل والوقت قبيحا فكان الحمل على النفل الذي هو أدنى أولى كما في خارج رمضان وصح  
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزبية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه انما يثبت  
 بنية واجب آخر وبنية صرح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا تشمل واجبا آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتصور بمثل هذه النية في غير رمضان  
 ففيه أولى وليست بنية صرح النقل أيضا بل هي تحتمل كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالمقيم فإطلاق النية منه ينفرد  
 إلى صوم الوقت فصار حاصل أن الرخصة عنه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفية يرجع إليه عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله  
 وأما المرفوع فالصحيح عندنا في آخره أنه روى أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه أن أجواب في المرفوع والمسافر سواء على قول  
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية أخذ شيخنا الإمام حواشيها ورواه عنه له فقال وإن كان رمضان أو سائر أوقات رمضان بنية قبا  
 أخر فعند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن من  
 أبي حنيفة في المدونة أنه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخنا الإمام صاحب المداينة والقاضي الإمام فخر الدين والإمام غير الدين  
 رحمه الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله في ذكره الفصل في الأضلاع فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفضل بين المسافر والمقيم  
 ليس بالصحيح والصحيح انما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تكون  
 بنفس المرفوع بل جلع بين الفقهاء لأن المرفوع منصوص إلى ما يضر به الصوم نحو الحيات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيره وإلى ما لا يضر

الصوم كما لا مرائن الرطوبة وفساد البهيم غير ذلك والشرخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والعرض ترغيبا من البعيد ان ثبت فيما لا حاجة  
فيه الى دفع العرض فلهذا شرط لونه نفضيا الى المخرج بخلاف السفر فان يوجب المشقة بكل حال فيتعلم الرخص ببعض السفر واثم السفر مقام المشقة  
لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بخلاف ازدياد المرض بان قلب على نكته ذلك او غيره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيمن  
اصحبا فان من الزاد وجها وحماء بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يزد من احد من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا لم ينع  
ان تحمل ازدياد المرض وصام من وجب فرائضك اتمتع عا نوى عندنا في حنفية رخصة الله عنه اولا فرق بينه وبين المسافر بوجبه فلهذا  
لا يستقيم العرق المذكور في الكتاب بالاتباع ويل وهو ان للمرضى ما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم  
يخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقة ومما لجرى وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما كان امر  
المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان ثبت له الرخص بالفطر ونحوه لئلا يكون من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز ان يكون  
لكم غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب خرا من النفل ولم يملك ظهرانه لم يكن عاجزا لم يثبت له الرخص فتج من فرض الوقت فظهر  
ان مراد الشيخ الساجد من قوله في الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض وهو الضعف  
رحمة الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال  
فالصحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رخصة الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما  
من غير تأويل لوجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كموه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله انظر الى عمومها الظاهري واشكال الى  
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي حكي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة في المبسوط فاما المريض اذ نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع منه  
عن رمضان لان اامة الفطر له عندنا العجز من اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن المكي  
رحمته الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رخصة الله عنه وهو سواء ماول ومراوه مريض يطبق الصوم ويخاف منه  
ازيادة المرض فهذا يدرك بادي في حال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه عن رعيته انه يستحق الرخص لا لفطر يعجز  
تقديره لا لتحقيق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في النال بفضله الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر  
مسافات والغالب في التحقيق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء اثنتين مع الانزال فاقم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة  
فاذا صام المسافر لا يبرق قدرته على الصوم فوات شرطه ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من حشره  
بعذر الصوم فيتعذر في اي حق العرض حينئذ اي من اذ لم يطل ولا يترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق النية اي بطريق الدلالة  
الى حاجته الدينية ليضج جواد الرخص بالافطار باء الصوم لحاجة الدينادية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز  
الرخص اداء الصوم لحاجة الدينية وسعي دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا كنهن اي من عيس  
ما صار الوقت متعينا له كشر رمضان للصوم المشرع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اي في وقت معين فقل ان  
يقول بعد على ان الصوم رجب او يوم الخميس احتج به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة  
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات منزلة العوارض ولهذا يشترط فيها  
التمتع والتبني وبها لم يبق نقلا لان الصوم المشرع في وقت القبل وصليين اي متفانين اي متنافسين بما كانوا



نفل واجمالان النفل لا يستحق العبد التقية تبركه والواجب بالاحتياط كذا ثابت الربوب بالنفل منقضى فصار من النفل  
 للشرع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتبين صفة النقلية وان بقي محتملا لصفة القصور والكفارة ولا يقال كيف  
 يكون الصوم واحدا فانه شتم على اسكات كثيرة لاننا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم بوقته واحد ولهذا الوجه المذهب في جزء  
 يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع العبد كشيء واحد في النفل له قوله تحت خطاب فاطمة  
 ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوضوء فاصبحت بطلان الاسم اى يقع من المنذر وبالنية المطلقة ومع الخطأ  
 في الوصف اى بقية النفل كصوم رمضان وتوقف سطلح الاساك على صوم الوقت وهو المنذر ويحقه جاز به من النفل كصوم النفل  
 وصوم رمضان ولكنه اى لئلا نذكر ان صياما اى صوم الوقت او صوم الوقت على طريق الاتساع عن واجب من كفارة او قضاء  
 يقع مما نوى معنى اذا نواه من الليل ما اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر ولان النية من النهار في حق القضاء  
 والكفارة لقولنا من تمتات الوقت فصارت بقية القضاء وفيه النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان التيقين اى التيقين  
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيه وجهين لصوم المشرع وهو النفل للمنذر وهو وجه وجب من كونه نكلا لفصل بولانية وولانية لا تعد  
 اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التيقين الذى هو تعرف في شروق الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يتبقى النفل مشروعا فيه فان النفل  
 في سائر الايام شرع مقابلة لغيره عليه طريق اكتساب الخيرات فمثل المسعادات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير للترك فلا يبا  
 يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتبقى الوقت محتمل منه فلا اى فاصبح التيقين معنى كان الموجب للاسطة  
 في هذا اليوم هو النفل فالله بصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تعرف فيما وجبه بالاجاب لا فيما  
 هو من الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك مالا كعبه من الشرع الذى ليس بوجه من قبل  
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وطلبه سجدة السهو يديه قطع الصلوة لا يعمل ما دونه فيه لانه تبديل للشرع فكذا ما ولا يقال التيقين من قبل  
 به فله لكن بما ذكرنا من اياه في ذلك حيث جيل له ولا حجة الا التزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بوجه  
 لاننا نقول انونة من غير علم على النفل فيما هو من العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقية الوقت متلا  
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التيقين ولا يتاوى بطلان التقية ونية النفل كالنفل المضيى لان صحة بهاتين التيقين من  
 ضرورة اتحاد شروق الوقت فلم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومتمماته فهل المشرع فيه صوم النفل الذى  
 صدر وجب بالانذار وهو واحد فيصرف بطلان التقية ونية النفل الى سطلح الظاهر المضيى فان تيقين الوقت للواجب فصل العار من هو  
 التفسير في الاداء الى زمان التيقين فحصل مسا في حق سقوط التيقين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ هو قوله  
 ومن ثم كفى من ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم بموفاهم اشارة الى النفع الثانى الذى حصل الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه  
 ليس بسبب الاسباب فيه هو المنذر ومن الوقت على عرفه كان اياه في هذا النوع مما يختار تيقين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث  
 اى من النوع المقتدر الوقت الموقت بوقت شكل توسعه وتيقينه وهو الحج فان في دقته اشكالا من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة  
 فان كان عبادة يتاوى باركان معلومة فلا يشترط الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور  
 سنة واحدة الاحتمال واحدة لثبوت وقت الصوم والثالث هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى اثنين العرفان الحج فمن العروقة اشهر

وهي من سنة الأولى تبين على وجه الفضل عن الأداة وبأقربا شهر الحج من سنين التي تامة فيفضل الوقت عن الأداة وذلك محتمل فلهذا  
 فكانا مشتبهما كذا ذكره شمس الأئمة وكذا ذكره في الإسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين محل طرفة الأداة حج ومشتبه كماله  
 أنه إذا أخرج من هذا الوقت المعلوم لم يظهر في هذا الشك والاشكال في أدائه فإنه ان عاشر آدمي وان مات تحقق العود  
 فبمينا شكلا وكذا في التقويم أيضا وهو الصحيح ثم أبو يوسف رحمه الله اعتبر باب التبيين وقال تبين الأشهر من للعام الأول  
 الأول كما في وقت الصلوة للصلاة حتى لو أخر عنه يا شم وعنده محمد بن عبد الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين أشهر العام الأول للأداة  
 ويجوز له التأخير إلى العام الثاني والثالث يشترط أن لا يفوت عن العمران قبل لما ثبت أن وقتة متعين عند أبي يوسف رحمه الله  
 لم يمت في شكلا كوقت الصوم ولما ثبت أنه متوسع عند محمد بن عبد الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا أنا حكم أبو يوسف رحمه الله  
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي إلى تفويت العبادة لاسم حيث أنه انقطع جهة التوسع بالكلية فإنه لو أورد العام الثاني  
 ما زاد أداه فيه بالاتفاق ولو أورد في فيه كان أداء لا قضاء بالاتفاق وإنما قال محمد بن عبد الله بالتوسع نظر إلى ظاهر الحال لأنه لا يتبين  
 التبيين عنده بدليل أنه لو مات قبل هذا الأشهر من العام الثاني كان أشهر العام الأول متعينة للأداة عنده فيثبت أن الاشكال  
 لم يزل باقيا له ثم أنه لو أخره ومات قبل ذلك السنة الثانية يا شم بالاتفاق أما عند أبي يوسف رحمه الله فظاهر وأما عند محمد بن عبد الله  
 فلأن التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا شم استدلال محمد بن عبد الله بأن النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد زلت  
 في سنة ست منها قبل أن التأخير جائز وبأن الحج فرض لكل مكان جميع العمر وقت أدائه إلا أنه لا يتأدى في كل عام للوقت  
 فالحج هو أشهر الحج فيكون وقتة فواسن أفراد أشهر الحج للأشهر الحج من هذه العام بينهما وامن سنة تحف الأداة بهم أو أكل الوقت  
 بعد ما وإنما ثبت العجز بهار من الموت فحجنا بحياة عليه لأن ما كان ثابتا فظاهر فهاؤه إلى أن يظهر من ذلك فيه شك فلم يثبت والأدلة  
 كذلك لا يتبين الاتيين فعلا كصوم القضاء فإنه موقت بالعمر وقت أدائه الشهر ونه الليالي كما أن وقت الحج أشهر الحج وون بأ  
 السنة ومع هذا لا يتبين الاتيين فعلا كذا في هذا الحج أبو يوسف رحمه الله بأن أشهر الحج من سنة الأولى في حق المطالب  
 والوقت في حرم عليه التأخير فعلا في أخر وقت الصلوة وذلك لأن الوقت في هذا أشهر الحج من عمره لاسم جميع الدهر والأشهر التي  
 من عمره ما كان متصلا بعمره وبله الأشهر المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الباب الاتصال و  
 ذلك شكوك والأفضل في الحال ثابت فلهذا ترفع بالشك على اعتبار الفضال للتيقن وقت حجة غير الوقت انما هو فيكون التأخير  
 عنه تفويتا كذا في الصلوة عن أخر وقتها فلهذا تبين العام الأول للأداة وهو معنى قوله تبين عليه الأداة في أشهر الحج من العام  
 الأول على ما لا يخفى من الفوات تحققة أن وقت الحج يفوت للمال بحجة يوم مرة فلا يرجع عودا إلا بالعيش إلى العام القابل  
 وفيه شك لأن العيش إلى سنة ليس بأمر من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث  
 يجوز تأخير لأن الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للمال والموت محتمل فلا يرجع العود بالتأخير فاما الثابت بهنا فالوقت بمقتضى الوقت  
 فلا يرجع العود إلى سنة القابلة وبذلك تأخير صوم القضاء والكفاية لأن الموت في ليلة ناور لم يعد تفويتا فاما تأخير  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخر عن الفوات بحسب غيره على أن التأخير أحرار للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ترفع ذلك في حقه  
 فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى أن يبين إجماع الذي هو أحد أركان الدين ويعلم الناس كعلمه كمن علم قبل عام الحج فلما ارتفع



الشك في صحة التسليم وقت الصلاة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار فاعلم ان ما ذهب اليه  
 محمد رحمه الله من القول بجهالة التأخير بشرط سلامة الناقبة على ما ذكره في هذا الكتاب ومات الكتب بشكل لان الناقبة مستورة فلا يمكن  
 بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب طلع واريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والناقبة مستورة عن بل يصل الى  
 التأخير مع الجهل بالناقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يثبت بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا لم يثبت فلو علم خلاف مذهبه وان قلنا  
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يصل لك التأخير وان كان في علم الله يحيي فلك التأخير فيقول  
 وما يدريه ما اذني علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا يدري من اجتمع بالتفصيل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات  
 كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله كذا ذكره بعض المفتين  
 في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب سوا  
 يصل فيه التأخير الا اذا طلب على طهارة ان اذا اتممت فموت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت  
 فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور اموات لشبه قلبه بان لو اتممت فموت لم يصل له التأخير ولا يميز تفصيلا عليه لقيام الدليل فان كل  
 دليل القلب واجب عند عدم الادلة فلو قلنا قطرة ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثر تعيين الاثر من العام الاول لا وادنى التعميم  
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير من لواتي بالبحر في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان  
 تعيين اتمم الحج من العام الاول ثبت ضرورة التردد عن الفوات وبادراك الاثر من العام الثاني في حق الامر  
 من الفوات فقط عام الاول وتبين الثاني للادعاء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التبين في حق  
 الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النقل حتى لو نوى حجة النقل من عليه حجة الاسلام وتصح من النقل عن الفوات  
 عندئذ لان هذا الوقت في نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء في حق النقل فيه من حجة الاسلام بالاتفاق الا  
 انما حكمنا بتعيينه للفرض في حق ضرورة التجوز عن الفوات فلا يظهر من التبيين في حق المنع من صحة النقل كاخروقت الصلاة  
 لما تبين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير في المنع من صحة صلاة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغوية النقل وتبين عن  
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض الكفائي ان العقاب على تركه  
 بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السعة والسعة عندى استحق الحجة في امر الدنيا صياغة لماله ففى امر الدين اولى فيجوز نية النقل  
 منه لغو تحقيقا لمعنى الحج ويقتضى اصل نية الحج وبتبادله فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتاوى الا من  
 اختيار فلو مخرج من النقل وجعل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل اعراض من الفرض بالبلغ من ترك اصل النية لكان هوذا  
 للفرض من غير اختيار فكان القول باطلا واحترق تمامه في الكشف قوله وجوزة عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال  
 لما لم يظهر التبيين في حق النقل حتى يلزم مشروعا كان مشروعا مستقدا فينبغي ان يشترط التبيين في النية فلا يتاوى الواجب  
 بمطالع النية كالصلاة في اخر الوقت لان التاوى بمطالع النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في كراهية  
 جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودى لان التبيين ساقط لان الظاهر من مال المسلم الذي وجب عليه  
 حجة الاسلام انه لا يمكن للمشاغ الكثرة ولا يمكن للحج النقل فصار الفرض متينا بدلالة الاحمال فاستغنى عن التبيين مريحا وانظر

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا غرضيا انصرف به ما تعين به الحال لان له لالة لا تقاوم الصريح كقصد المبلد تعين في عقود المعاوضة  
 به لالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل عند التصريح بذكر كقصد بلدا اخر بخلاف يوم الشهر فانه تعين لاسم من المبلد فيصير كقصد  
 فصل في علم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر لو كان داء وقضاء الاول فيقسم الى داء محض كالاداء الذي له شبه القضاء والمحضر  
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء  
 بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل للمعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الفأمية بجاعة والى القاصر كقضاء سائر  
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر  
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في ذلك بسطة ما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم بين الواجب بسببه الى استحقاق السببية ويحتمل  
 بالواجب والى يتصلح بالتسليم والغنمية بسببه للواجب وفي استحقاقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم لمن الواجب الثابت في  
 الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا  
 التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقت كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم  
 بين الواجب وهو وكفى في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما  
 به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه مدينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى استحقاقه بيان لما يحصل  
 التسليم بين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب احراز ان الواجب  
 يختلف باختلاف الاسباب هكذا لو لم يكن المسلم اليه استحقاقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب  
 من عنده هو حقه الباء يتصلح بالاسقاط اى لقضاء واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اى تسليم مثل الواجب  
 من عند المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد  
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المائنة ثابتة بين الفاتيت وبين ما يصفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير  
 ولهذا اكد بقوله وهو حقه لان المكتوبهم ان يتوبهم اسقاط الدين بصرف ديارهم والولاية اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط بمثل  
 من عنده فدفعه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد المحضرة بهذا حقيقة كل واحد منها في اصطلاح  
 الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها تنزل في تسليم مقتض الحجة بين اخذ النبي  
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى ابي العباس خفي الله الحجة فلما نزل ربه الى عثمان فرفعا ان الاداء تسليم من الواجب  
 بقوله عليه السلام ما ادر كنتم فعلوا وما كنتم فاقضوا وقوله عليه السلام للخصمية اريت لو كان علي ابيك دين فقتضيه لكان يقبل منك  
 الحديث فعلم انه يستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال لقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم  
 او دينهم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى اديت بدليل ان اجماع الفقهاء واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال اديت  
 فلان دينه اى قضاءه لان اداء حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضيه باثنا لما لا باعيا بها على ما عرف وكما يقال فوسيت ان اودي  
 له الاخرى اى قضيت لان اداء ظهر الامر به بمعنى محال فمن باب الجواز فان في القضاء معنى التسليم وله الاداء من الاستقاط فيجوز  
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اثير في التوقييم قوله واختلف المفسر اى شافعي رحمه الله والامام بهل للاضافة في



ان القضاء واجب من قصد به ايجاب التقضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ليطابق  
الى الامر للمالك السبب في التيميم بالسبب المانع للوجوب وان شئت اجمعت السبب كما اجمعت الشيخ فقلت يجب القضاء باجماع الامة  
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل معنى قوله من قصد به ايرادى غير سبب الاداء عرف بالنسبة سبب لا يدل على صحة الوجوب الاول  
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او  
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر مبتدأ وهكذا ذكر في مائة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب  
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند اتفاق الامة الى زياد الشمس الاثنية وغر الاسلام للصفحة في الميزان  
والية ذهب بعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وحدها الاسلام الى اليسر واليسر  
الميزان لا يجب بالامر الاول بل امر اخر او دليل خروجه من باب عامة اصحاب الشافعية رحمهم الله وعامة المعتزلة والحنابلة في  
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن لهجا به الا بنقض جديده بالاتفاق اجماع من قال بانه يجب بالامر مبتدأ بان  
الواجب بالامر الاول العباد ولا دخل للامري في معرفتها وانما يعرف بالنسبة فاذا كان الامر مقيد بوقت كان كون المأمور به عبادة  
مستترة به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العبادة مفسدة بانها فعل باق في المراسل وفي التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك  
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر لمن قال بغيره الفعل كذا اليوم محبة لا يتناول في الامر ما عدل يوم محبة  
بحكم العينة كما لو كان مقدما للمكان بان قيل لم ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل  
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتحقق ان يكون الفعل مصلو في وقت من غيره ولا يذات كانت الصلوة مفصولة بوجوب  
والصوم كذلك ولا يقال نحن المنة من يتناول من حيث العينة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول لما سمي لما فات  
يضمن بالشئ من غير توقف على امر اخر كمنه حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة والامر في المراسل في وقتا دية  
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالامري وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واما من فضيلة الوقت ولو كان  
لم يجر قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولهذا لم يجر قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم  
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يكن ايجابه بالامر الاول  
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول القياس وهو ان اشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة  
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام  
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به في بيانه ان الاداء  
قد صار مستقما عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يستحق عليه اللابالاداء او بالاسقاط او بالجر  
ولم يوجد لكل شئ كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فتاويه وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد مضرهما بيقين ولادلالة لانه لم يوجد  
الاخر في الوقت هو بنفسه لا يصلح سقاطا لان ترك الاستئصال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجر ان يكون سقاطا بل هو بغيره عليه  
من العدة وانما يصلح الخروج سقاطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة وهو  
الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بعد العجز فيمضط عنه استلزامك مشرف الوقت الى الماشي ان عمل العقوبة والى عدم التوا

ان يكون العمل المعبر به في عبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من حدة تصرف المثل الميم كما في  
 خروج العباد وان قيل لا تسلم ان القدرة على العمل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء  
 عليه لا يصح فيكون الواجب خلافا لوصف الصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة  
 الميسرة لا يتبع بعد فوات تلك القدرة لقوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان النفس الوقت ههنا  
 النفس المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس في كونه تعظيما للشيء تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف  
 الاماكن كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا المكن امر بان يتصدق درهما من ماله باليدمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق  
 باليسرى لان النفس يحصل فكذا ههنا وانما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب في الاداء قبل  
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن تلف ثوبا وعجز عن تسليم  
 المثل مودة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النفس مقبولة  
 المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيره وادراك  
 خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالانصاف لاننا سلمنا ذلك لكن الكلام في ان النفس الذم في شئ عبادة في غير  
 هذا الوقت حقا للعبد بل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب ان لا يشترط قد اقامته في الصوم والصلوة  
 بحسب مقتول فيقاس عليها غيره ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنفس اذ لولا له لما عرف وجوب القضاء في الصوم  
 كيف يستقيم قوله القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنفس لوجوب القضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج  
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الذمة عن ذلك الواجب بالنفس وانما يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء  
 حقيقة وهذا المكن خصص شيئا ولكل من وجب القضاء لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى النفس بالوجوب للاداء وهو ما يميز  
 والنصوص لتفريع الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وشمل المسقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل الكلمة الى لا المثل  
 حيث لم يجب من نفسه ضمان حيث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة  
 على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب  
 قضاء ما بالقياس وعند الفروع الاداء لا يجب لعدم وجود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او  
 نذر ان يعطي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يفت بالقضاء واجب لاجتماع بين الفريقين ولكن على قول الفروع الاداء  
 بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول لآخر بالنذر واعلم ان التقويت انما لوجوب القضاء عندهم لانه بمنزلة  
 نص مقصود وانما كانه اذا فوات التزم المنذر ثانيا او التزم قضاء المنذر وقصد ان يعطى هذا اذا فوات لا بتقويت بان عرض ادب  
 في شهر المنذر وصوم ما وانما عليه في اليوم المنذر وفيه الصلوة يجب ان لا يعنى عندهم لعدم النص المقصود وعبر عما او لم  
 فيظهر ثمة الاختلاف وما ذكره شمس الامية رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت علمه  
 هو عند رقيه او غير معذره يشير الى ان الغزوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الامر  
 عندهم باننا وانما يظهر في التفريع قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان معنى



ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصاعده ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر  
 في ايجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه لوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف  
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على المتردد فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والبولي سفيان في رواية عنه  
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا اتفاقا بين الصحابة في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فان  
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كإيجاب  
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل اليه الجواب الا بسبب كوجهه تعالى لانه امتنع ايجاب الصوم به ههنا  
 لعار من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره  
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مظهر يجوز ان يصلي المنذور بملك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف  
 عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقى مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صارا ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق  
 عن الوقت فيظهر افرقه في ايجاب الصوم لزال العار من فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان  
 يصلي ركعتين وهو مظهر لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا انتفى وضوءه ونزله التوضؤ في نفسه لا لاداء المنذور بملك  
 السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله ما كشرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصله وهو ان يجب مقصودا بالنذر  
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والا اعتكاف  
 جميعا يخرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في السجدة واحصول لفظة الشهر  
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العار من وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجود  
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف منه يجوز  
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاقصالة بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال  
 لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدهما على التمتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الوجود اوجب اخر حتى لو تعلق هذا الاعتكاف في  
 رمضان القابل للجمعة عندنا خلافا لفرجه السد لان الصوم وان كان مشروطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا  
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر الى الوجود اوجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان  
 لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا بجلافة ما اذا نذر المتطهر بالصلاة فانقص وضوءه ثم توضا بالصلاة اخرى حيث يجوز لاداء  
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط يحصل فكان التوضؤ للمنذور ولو اوجب اخر سوا ذلك  
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر الى الوجود طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي لا ما كان المحض كمالا لا يودي لان  
 بوصفه احيى مع وصفه او طلبنا بوصفا على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلاة سجدة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة  
 تقرر عليها مقاما من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا اداء شيئا عن الاستقصاء وشدة الرعابة وفيها ذلك وهذا  
 سنم الصلاة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما خرج فاما فيها لا تنس الجماعة فيه مثل الوتر في غير  
 رمضان والوقوف المطلقة على قول من جعل العمل فلا خلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصح الزائدة قوله فاما فعل

المراد من اداء المنزلة في الوقت فاذا اقتصر لهدم وصفه المذهب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفصل على صلوة  
 المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان المهرجاني وجوبه دون شريعته سابقا عن المنفرد والمهرجاني  
 في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها يسلخ جوب سجدة السجدة فكان سقوط وجوبه لغيره فان قيل ينبغي ان يكون اداء  
 المنفرد كالجماعة تفصلا لانه لو اوجب بالامر بالجماعة لم يجب بالامر بل هي ستة فيكون الاداء بالجماعة اكمل من الاداء  
 المنفرد ان كمن امر باداءه من نفسه او اداه يكون اداه كاداه لانه هو الواجب بالامر ولو ادى وجها جديا يكون اكمل من ان يكون  
 الاداء بالاولى ناقصا فكذا هنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت واجبة في الامر المنفرد ثبتت بحكم الواجب  
 فكان تركها موجبا للتقصير كترك الفاتحة وترك قسم السورة اليها قوله فصل للاصح بعد فراغ الامام وهو الذي يترك اول  
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اجتمع بعد فراغه او احدث خلقة فالعزب للوضوء ففاته الباقي او اد  
 باعتبار بقائه في الوقت يشبه التقصير باعتبار قوت التفرقة من الاداء مع الامام بفراغه وقدر جمع اجتماعهما في فعل واحد مع تخافها  
 لا يمكن التفرقة وانما قيل بذلك لانه في القضاء لم يملك التباين اعتبار اصل الفعل هو الذي وباعتبار الوصف فانه في وصف تبع ظاهره  
 في الاداء فكذا اذا احدثت المخرج احرأ خلف الامام فتوضاؤه قد فرغ الامام فاذ في حال ادائها ففاته صلوة الرجل  
 لان لا يفي في حكم خلف الامام في الصلاة وسجدته السجدة في الشركة بينها تحريمه واداءه فكانت مما اذا اتيه في هذه الحالة  
 كما اذا استأنف حال الاداء قبل الحديث بسلامة ما اذا ايقع بعض الصلوة فحذفت قضاء ما سبقه حيث فاقصد صلواته لان المسبق  
 في حكم المنفرد في سجدة السجدة والقراءة فلا يتحقق الشكل التي هي شرط الجماعة في الاداء فلا يعقد ولا اعتبار في القضاء  
 بانه لا يغير من الاصح بعد فراغ الامام بالخبر مع تقدم الوقت من لو افتقر مسافرا في الوقت فيسببه الحدث اذ نام حتى  
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة اذ غل بعضه للوضوء والوقت باق لا يغير فرضه الى الاربع من ذلك خلا فالمراد من قوله  
 لان الاصح مع كونه مقبلا على شيئا فانه مع الامام لان اشدع جودا واداه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء  
 بعذر وجعل احادوه في هذه الحالة كالاداء مع الامام ويزا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودي شيئا مثل ما ذكره  
 عليه قبل ذلك ضد الاصح بخلافه القاضية بعد الوقت فلا يوثق في فعله نية الاقامة بخلافه ما اذا وجد من غير  
 منه قبل فعل الامام حيث يصير فرضه الجماعة لان شبه القضاء في فعله انا ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الاداء اذا  
 فرغ صلواته بصلوة بحيث لا يفرق فيها التفرقة بوجه فكذا ما جنى عليها وهو اداء الاصح لان التبع لا يفرق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
 فصلواته فاجله للتفرقة بالتفرقة لوقت فكذا اصله التبع فاذا دبر غير في هذه الحالة لا يفرق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوة لانه سافر وهو في شيئا عليه في الحال ليس في فعله شبه القضاء حيث لم يقدم  
 الاداء مع الامام فيما سبق به في وقت المنية مع كماله لو كان معفرا وتحريمه واداءه تسمية الشرع فعليه قضاء لقوله عليه السلام فانك  
 فاقضوا ليس على سبيل التفرقة بل على سبيل الجماعة ما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار مال الامام واليه يشير قوله وما فانك فاقضوا  
 انما قيل به لانه لا يفرق من زمانه او كونه مع الجماعة في الاداء فاقضوا قوله والقضاء نومان اي القضاء على العزم ما  
 قاله القضاء الذي في حاله من الاداء فاقضوا والقضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نومان من غير فيه جميعه

في



لان مقتضى الدلالة فيه متى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او عينه معقول ثم يشبه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه للغير  
 بالتقريب الاول كما ان اللفظ يثبت على اسم وفضل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يفي ذلك بالتقريب  
 الاول فكذا انما بمثل معقول اى مدرك بالعقل مماثلة للمعنى كما ذكرنا من تضاد الصلوة بالصلاة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكمال  
 كقضاء الفارسية بالجماعة والمثل الناقص كادائها بافراد وبمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل مماثلة للمعنى لانه لا يمكن ان يتصل بغيره بحكم  
 بعدم مماثلة له لان يتصل به من حج الشريعة وانها لا يتينا قص كالفدية في باب الصوم فانها شريعت خلقا من الصوم عند "بعض المستدام  
 من الصوم كغير اشياء فان من بجاء والفدية والغذاء البديل الذي يختص به من كره وتوجه عليه وما يحتاج اليه غير باله فانه جائز ولكن  
 في اى الفرض بشرط ما يحجز الدائم حتى جائز من لميت وعن المرض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه  
 جبه الاسلام والمودعة التطوع لانا عرفنا جوازها بحديث المختصة وقد ورد في غير الشبهة وانها دالمة لازمة ولانه فرض الله في شريعتنا  
 الغير مستغرق بغيره المبريق به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط ما يحجز حتى ان صحج البدن اذ حج باله رجلا على سبيل  
 التطوع عنه يجوز لان بنى التطوع على التسوس ثبنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام  
 مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الآية على ظاهرها كانت الفدية  
 وجوبه على المطيق والصوم وجبا على العاجز وهو قلب لمعقول او كان الصوم قننا على العاجز عن الفدية وغيره على القادر عليها وهو لا يترك  
 بالكلية فخرنا ان كلمة لا مضرة كفا في قوله تعالى فمبين الله لكم ان تضلوا والحق في الارض رو اى ان تضلوا اى ليلا تضلوا ومثله  
 كثير ونرا على قول من لم يجعل الآية منسوبة فاما على قول من جعلها منسوبة فلا تسكدها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق اشع  
 الفان في جماع اصحابنا محمد بنهم وفي الاجماع حديث شعبة بن جابر في اسمايت ميس كانت من لها حرات ويقال لها ذات الحجرتين ايجرتها الى الجنة  
 مع زوجها جعفر بن لى طالب ويحضرها الى المدينة وهي حرة نزلت فيها ان المسلمين والسلماء اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعات  
 يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انى ذاك الرجل المشرك كير لا يتسك على الرحلة افخرتني ان حج منه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان على ابيك  
 دين قمضته لكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله حق روى ان حج بفتح الهزة وقسم الحاء اى احرم منه بنفسى او دى الا فصل عنه  
 وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في حديث على ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التسك به في هذه المسئلة الا  
 ان ثبت ان اباها كان امر بالذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان حج بضم الهزة وكسر الحاء اى امر ان احدا بان حج عنه وعلى هذا  
 الوجه صح التسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان حج بفتح الهزة ان امر رجلا بان حج عنه لان فعل المأمور به يجوز ان يثبت الى الامر جازا  
 كما يقال بنى للمير الذار وحرط الدنيا والدرهم اى امر بالبنار والضرب فلما هذا قيل يصح تسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين  
 الحق ان مقتضى الحق بالقبول لانه الكرام الاكرمين فاولى بكرمه واجد بربرافته ان يقبل منه حاله العجز فضل العجز والاتفاق الذي لا يقبل  
 عليه وقيل منناه فدين الله بالقبول لان حجة اقومى من حقوق ابياد وتوليده فذكر في المصالح في حديث آخر فاقص من الله فهو الحق  
 بقضاء قوله ولا تفعل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة حرة ولا معنى اما صورة فظاهر وانما معنى فلان معنى الصيام  
 التماثل لنفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تقيص المال وجب حجة الغير فلم يكن الفدية مثالا قياسا وكذا لا مسائلة  
 بين افعال الحج عسى الى بين الاتفاق الذي هو صبر مال غير مال العينة فخرنا ان المماثلة ثابت بالانصاف غير معقول

الشيء وعلم ان المتأخرين من أصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال غائبهم للامم ثواب النفقة وليقط الواجب عن الامر فاما ما وقع من الامم  
 في رد واجه من محمد رحمه الله ان ايج عبارة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن ثواب الاتفاق لانه فعله فيشأن عليه وانما يقط  
 ايج عن الامر باقائه الاتفاق الذي هو سبب ايج مقام لمسبب وهو ايج اوباقائه الاتفاق ايج مقام الاتفاق وايج عند العجز عن ادا ايج دليل  
 عليه انه يشترط اية النج لصحة الافعال حتى لو ادر نيا لا يجوز لو كان افضل ينتقل الى الامر بشرط ما يتكامل باليقين ان ثواب لصحة الامر  
 في الزكاة وانما لا يقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتأدى الى اية الفرض او بطلت اية ولم يوجد  
 وانما وجد اية من الامر وقال بعضهم ايج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان خواهر الامم  
 في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لسا لمة حتى عن ابيك واخترى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ابيع ابيك اخوتي  
 يان ايج عنه فقال نعم وحديث اخصميت في هذا الباب مشهور فدل ان ايج يقع عن مجموع عنه وهذا اية طرية ايج عنه ولو نوى ايج  
 في غير ما يوضحه ان الواجب عليه الفحل لا لاتفاق بدليل انه لو ايج من غير ان يفتق عن باله يقط عنه الفرض ولو ايفق في الطريق  
 ولو ايج لا يقط ثبت ان النيابة في الفحل تبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين ايج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني  
 لان الفحل فيه اقيم مقام الفحل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفحل غير معقول مع لو هنا مستوفى  
 ان يقال انما جعل فحل نفسه مثلاً لفحل نفسه في قضاء الصلوة والصوم يحصل المشقة واقاب بنفس في الفحل الثاني لمصالحها في الفحل  
 الاول فاما فحل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلاً لفحل نفسه الا يرمى انه لا يدخل للقياس فيه حتى لم يكن ان يقضي الامن صلوة  
 اية ولا يصيامه بامر وبغير امره ولو كانت اية مثلية معقولة ليتها بما اذا ثبتت بالقياس كما في المنذورات قوله لكنه يتحمل الى  
 اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبت الفدية في صلوة بلا نفس لوجوبها قياساً على الصلوة  
 من غير معنى يقبل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا يقتل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهر افلا يمكن ايج في غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه  
 اى كمن اهدى على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن لمعنى الموجب للفدية يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كان  
 لا تقع عليه فتصور عقلاً عن ركه واصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها ولا لادائها بما لا يمكن بل  
 منه اى من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بعينها والصوم عبادة لربها لكونها طاعة لله تعالى باجوف بعد فاد وجب تارك  
 الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التارك اهل قال شيخ فخر الاسلام في شرح التوقيم وانا اقام شرعاً بفدية مقام الصوم ثبتت اية  
 شرعاً بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيكون اية مثلاً للصلوة لان مثل اشئ مثل مثله كما هو مثله ويقتل  
 ان لا يكون معلولاً يكون امر ايقدياً محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه  
 الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التمسك فليكن كان في الحكم في صلوة مشروفاً فقطه صمدى والافليسج باس لانه حينئذ يكون براء  
 مستتباً يصلح اياه ليسانته ويرجوا بقول من الله اى يجوز في صلوة من الله تعالى فضلاً فان يقول في جميع اصور مرجو غير مقطوع به  
 وقصاره من القول يجوز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امر حتى يمنع الظهور مواضعه اى لا يجوز صلوة وقال محمد رحمه الله  
 في الزيادات في هذا الحكم يجوز انشا الله تعالى كما قال كذلك في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير  
 قضاء ولا ايصافاً لفدية فثبت بان ايجاب الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى ايجاق الاستدلال



كافي سائر الاحكام ان ثبت بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اتم منه يترى ان ثبت الحكم فيها لانه وان كان غير معقول للمنى  
 كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الواردة في النكاح وان كان غير معقول للمنى متى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في  
 الدلالة من كون المعنى الموثق في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كما لا يذاع في التاثير او غير معقول كما اجتزأ به على بصيرة في بيان  
 الكفاية المبينة المفردة وههنا المعنى الذي هو الموثق في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات  
 وعليه صلوات يعلم عنه كل صلوة نصف صلح من خطبة او صلح من غيره او كان محمد بن سنان رجلا لله يقول او لا يعلم عنه اكل يوم نصف  
 صلح على قياس الصوم فلم يخرج فقال كل صلوة فرض صلوة بمنزلة صوم يوم وهو صحيح كذا في البسيط وغيره وهذا اذا اوجى بالفدية عن الصلوة فان  
 لم يوص بها وتبرع بها الا لا يقبل لا يسقط الصلوة من البيت لان الاختيار بعدم الصلوة لانه اذ في رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم  
 الجواز اظهار الانحازة رتبة كما حظ ودرجة التبرع عن الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كافي الايصار لان دليل الجواز  
 ههنا الرجاء الى رحمة الله وحال كرمه فذلك يشل الايصار والتبرع جميعا يوصف ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت  
 وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر وتم ترك المال واستقرض ورثتها فقير منقطع ودفعوا مسكينا ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها  
 على المسكين فلم ينزل به بل كذا حتى يتم كل صلوة نصف صلح اجزى ذلك عنها فليس بهذا ان التبرع في هذا لا ايصار الى قوله ولا توجب  
 التصديق جواب من سوال اخره وعليه وان اتخذه عرفت قربة بالنص ولا شغل بها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان  
 يسقط الفوات كصلوة العيد ورعى الجار وقد اتم التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر  
 من مخيرة لا ضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المبيعة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض  
 حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه تصديق بالقيمة كذا في الايصار والبسيط مقام التضحية وذلك بغير جازم بدون نص فقال نحن لا نوجب تصديق  
 بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام تصديق مقام التضحية بل الاحتمال كون التصديق صلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات  
 المأثورة وبشرط وجوبها الفكاك في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو معنى لغة هو نفس النذر المأثورة يحصل بها الاثام المشايخ  
 نقل الخبر من ترك العبد او بقبلة الى الاراقة في ايام النحر لطيب الطعام فان الناس اضيفوا لله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلاة  
 كمن اول تناول من طعام الضيافة ومن عادة الكرم ان يعين باطيب ما عنده وما لصدقة يصير من الاوساخ لانه الاثام بمنزلة  
 الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ويزيدهم على الهديم عليه السلام وعلى من تحقق به نسب الكرم متهم وعلى المعنى  
 عدم حاجته الى الكرم بل الكرم يطلق المعنى على حقيقة ان يضيف عباده بالطعام بحيث نقل التربة من عين الشاة الى الاراقة فيقبل الخبز الى الداء  
 فيبقى الكرم لمية فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النفي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراسخ ويحتمل ان يكون معنى  
 التضحية اصلا دون تصديق فلم يثبت هذا الموهوم وهو تصديق في سائر منصوص لم يثبت به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به فنوات وقته  
 فوجب العمل بالموهوم وهو تصديق احتياط لا احتمال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون معتبلا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الضحية  
 في الصلاة احتياط وهذا المعنى ولان ايجاب تصديق لا احتمال بالاصالة لا يطريق الخلاف لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصديق على  
 النقل بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام اختلف قبل ان تصديق بشئ لم يجز له قضاء رافعة من الضحية في العام الماضي منع قدوة  
 على النقل الكامل من عنده قربة لشريعة التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق اختلافه عن التضحية لا تنقل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الغاية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كن وجب عليه القدرة اذا قدر على الصوم لتسقط عنه القدرة  
وينقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الغاية من كل وجه وكن وجب عليه قيمة المصوب المشي بانقطاع المشي عن الاسواق ثم قدر على  
المشي قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى المشي ولما لم ينتقل عرفنا ان المصوب فيه جهة لاصالة دون خلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله في اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيديات في تكبيرات العيديات ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون  
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فخرج الامام كيلا يفوت احداهما فان خاف ان يرفع الامام راسه  
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للامام فتشاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيديات من غير ان يرفع يديه لان الرفع  
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابني يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاقات  
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على المشي من عنده فركبة في الركوع فلا يصح ادائها بغيره كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الافتتاح  
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وحشي انه لو قننت قائلها ففوت الركوع فركع  
فانه لا يقنن في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة  
وحكما لما حقيقة فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام بقعوده لاستواء النصف الاعلى لوجوده فيها ولا يمكن من نقصان فيه  
بالانحناء وغيره من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكمه فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه  
ليسير مدرك تلك الركعة فبقائه بهذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقائه محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير  
الركوع حتى ان من سجد له وهو امام او مسبوق يسجد له وهو وان سجد له ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة  
بالقيام احتال ان يكون سائر ما خلفها بها لا اتحاد الجنس واحتل المغارقة وهذا حكم قديم ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في  
خلفها بعبادة الاداء ببقائه محل من وجه لا باعتبار جهة نقصان بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيها  
خبرة القيام بوجه وبخلاف الامام عن انسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعلق بشبهة وهذا هو حقيقة الاداء  
فيعمل شبهة فكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابني يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشويق وعندنا  
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل اللاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام بسبعة المذكورة يتحقق في حقوق العبادة كما يتحقق  
في حقوق الهند فتسليم بعد المصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغصب ادراكه لانه ادعى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء صلوة  
باجزاء في حقوق الله تعالى ورواه مشغولا بالدين بان استهلاك المصوب في يده مال الانسان فتعلقوا الضمان بمرتبته او بانجنيته بان جنى  
في يده جناتية يستحق بها رتبة او طرفه ادراكا صلا لانه ادعى لاهل الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جرد اصل الاداء قلنا  
اذا ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي يمانية او بيع في الدين في الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك اسباب ابيع في ذلك الدين  
يرجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا اظهر عبد الغير اى عبد له يمانية ثم اشتراه كان تسليمه ادائه شبه القضاء كفضل  
اللاحق ان يكونه اذا اظلم سلم اليها عيين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا اظهر المشي  
تثبت ان الواجب عليه تسليم اى شئ العقدة عند القدرة وقد فضل واما شبهة باعتقار ظلال بتدل الملك بمنزلة بتدل العيين بشرط لا يملك  
ان ابا طلحة رضي الله عنه فصدق بحد يقة على ابيه ثم ماتت فور ثباتها بنال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام



ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك صدقك وان عايشة رضي الله عنها ماتت ودخل رسول الله عليه السلام والبرقة فموتوا فموتت اليه  
 جزوا واداما من ادم لم يمت فقال عليه السلام انهم ابرمتم فيها ثم قالوا بل في ذلك لم يمت فقال عليه السلام انهم ابرمتم فيها ثم قالوا بل في ذلك لم يمت فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا بدية فجعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف بعين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تقل منى باشم ومواسم  
 لان نقل انها كانت مولاة عائشة كذا من بني تيم لاسن بنى باشم كيف وكان ذلك تصديق تطوعا بدليل كونه لما وحرمة مختصة بالنبي  
 عليه السلام ولان قبل الوصف تيم غير حكم بعين مسا وشرا كما انما كانت تغير حكمها بطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدم حكمها الشرعي من الحرارة الى البرد وقد تغير قبل الملك حل تصرف للبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى الحل ايضا فيوزان بحل  
 بعين باعبار بمنزلة شيء اخر واذا ثبت بذا كان تسليم من الزوج اذ ازال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شيئا باقتضاء من هذا  
 الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يبيعه اياها ويغير المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار بجهة اقتضاء  
 قلنا لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم الاقتضاء فلا ينفذ انتا قبا وتصرفاتها بينه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة وبيع  
 وهدية وغيره لانه حلو قبل تسليم اقتضاء فكانت منه تصرفات معناه فيه محلها فتنفذ قوله وضمان انصب قضا بمثل معقول اما كونه  
 قضا فلا انقطاع الوجوب وهو ليس بمثل من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومضى  
 كما في التليات او قاصدا وهو المثل معنى كاليقمة زدوات القيمة والمماثلة بين الفاتمة وبين كل واحد منها مدركة بالمقل الا ان الاول  
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل لان الاضمار واجب بطريق ايجز فان انصب فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فاجز  
 التامان يتدارك اذ ازال من عنده هو مثل لما فوت عليه رة ومعنى كالمحطة للمحطة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا  
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المثل مع القدر على المثل كمال بان يوجد في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية  
 كقمة في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى المثل المثل الكمال مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن المثل الكمال فيمنع من المالك على قبول  
 القاصر بصورة حوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قضا بمثل غير معقول على مقابلة القيمة في الصوم لان المماثلة  
 لا تقل بين الغايت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الاداء المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال حل  
 مثل المال اخري لغة صورة تيسا ويهانه قدر المماثلة لا غير وهذا التامان ليس بالمكان طريق المماثلة بينها من اولان المثل يعني  
 مباركة من قيمة الشيء اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينار واذ لم يكن الشيء بالمال لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد  
 غير عينة صحت قيمته عند اخلاق المشافعي رحمة الله ووجب الوصف فان انا ما باع بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الوجوب  
 وان انا ما بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشيء قضا له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب بينها  
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكتفه تسليم قبل التعيين الا بالتقويم فصارت لقيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار  
 مثل تسليم العبد الذي يكلم به فكان تسليم من هذا الوجه اذ لا قضا لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله مضاررت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء باعتبار العبد اصل القيمة  
 لانه وجب بالعقد احد الشبيين فيخرج الزوج ويغير المرأة على قبول القيمة كالحجر على قبول المسمى وهو العبد الوصف بخلاف العبد  
 العين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا وده صفا فكانت قيمة قضا خالصا فلا يعتبر عند القدر

على الاصل فان قيل فلي ما ذكرتم يصير كانه تزودها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مذهب مثل اذن كما قال  
 رحمه الله الا يرد من انه لو عين العبد فقال تزودك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فند جهالة العبد او له قلنا انما يقصد  
 التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجبوتة لانها دراهم مختلفة العدد  
 لانه لا بد من اختلاف يقع بين المتولين فصار كانه على عبد او ذراهم فيعند لهما له فلما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة  
 الامر المعنى ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما شاع به فيه لكنها اعتبرت بنا على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا تصرفها ولما  
 كانت التسمية على التسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزودها على عبد بعينه فاستحق او ملك فان القيمة يجب مذهب متوسط اطلاق  
 قبل المدخول لانها وجبت بنا على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرع فرق الى اخره اختلفت الامة في جواز  
 التكليف بالشرع وهو المسمى بتكليف المالا يطابق فقال صحا بنارهم انما لا يجوز ذلك عقلا ولما لم يقع شرعا وقالت الاشعرية  
 انه جائز عقلا وشرعا في وقوعه والاصح عدم وقوعه والخلاف فيما هو متبوع لذاته كاجمع بين الضدين والمقتدين بين شعرتين  
 فانما تكليف ما هو مقتضى ليدركا بيان من علم الله تعالى انه لا يوافق من مثل قولنا واني جعل وسائر الكفار الذين ما توانا على كفرهم  
 فقد اتفق الكل على جواز عقلا وعلى وقوعه شرعا فلا شرعية بتسكوا بان التكليف منه تعالى بقرن في عباده وما يليك فيجوز  
 سواء اطلاق العبد او لم يطلق وهذا الان اختلف التكليف انما لا يستلزم في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور  
 الامر من الله تعالى بالمتبوع للعبد ولا طاعة في الاصل لان التبع انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض في القديم من الغرض  
 في القديم يصح بنا حمة الله بالمتبوع التكليف بالعبادة عن الفعل بذلك الفعل بعد سبقت في الشا بد التكليف الاعلى بالندز فلما لا يجوز التسمية  
 الى الحكيم بل جلالة الحكيم من كونه التكليف في الابتداء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه  
 باختياره فيصير عليه فانه لا يمكن ان لا يكون وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى  
 الامتناع في ما يقع بكلامهم يعرف في علم الكلام فثبت جهل ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يمكن به العبد من اداء المزمرة شبه ط  
 في جوب اطلاق كل ما ثبت بالمرئى من حسن بل هو بطريق افضل بدنيا كان المأمور به ما لا يبالا لاخترا عن الجبر عن التكليف باليسر في الوسخ  
 ثم بعد القدر في شرطه وجوب الامداد من وجوب مقتضا حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت  
 وجوبه القضا لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضا  
 يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضا بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد يتحقق لوجود القدرة في ابتداء  
 التكليف فلا يحتاج الى استمرار القدرة اخرى في ذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضا  
 بقاء ذلك الوجوب وبقائه التمسك في وجوده والبقاء في البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط  
 للموجود في القضا لان ما هو مقتضى الشيء لا يلزم ان يكون شرطا في غيره كالشهود في الكساح شرطا لا ابتداء دون بقائه ولا يلزم منه  
 تكليف ما ليس في الوسخ لانه مقتضى التكليف الاول الذي وجد شرطا لا تكليف ابتداء في فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه  
 ان في مقتضى الامر من المأمور به فلهذا في مقتضى المصلوات والحيات والوجوب وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقادر على تداركها  
 ولها يتقن عليه بعد الموت وليس في ذلك كالحذر في الماخير من الوقت في حق الامارات اعتبرنا ذلك ليظهره الله في خلقه ولا خلاف



مقتضاها لم يمتدح بقية الفوات عليه فلم ان القدرة بمقتضاها ولا يلزم عليه ما اذا فاته صلوات في اتمه فقتضاها في الرض قاعد  
 او موبيا او مضطجها حيث يخرج به عن العدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العدة لان القيام والركوع والسجود كانت  
 واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يكمنه من الاداء قانما وقاعد  
 لا القدرة كصفة فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت بشرط في الاداء بل بشرط ادائه كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة  
 على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان ههنا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة  
 لا القدرة كصفة كذا في بعض الشرع وليس بتفصيل او بالاصل ان بقاء الوجوب يستفي عن القدرة وان كانت كالتبث ابتداء بدون القدرة  
 يظهره ثمرة فيها اذا مات قبل ان يقدر ربنا انهم لما مينة من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة أصلا لم يأنم فاذا  
 قدر على الحج مثلا بملك الزود والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يخرج ولم يقب ربحه لولا ان يذبح يوم القيمة وان لم يكن  
 قدرة عليه أصلا لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حاله لبقاء مطلوبه فاذ كان مطلوبا فلما بد من القدرة لان طلب الفعل بدون  
 القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة حاله لفعل فيجب الفعل بسبب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت  
 عليه في حاله الصلوة قانما يقتضيها في حالة الرض مضطجها ويخرج به عن العدة ولو وجبت عليه في حالة الرض مضطجها لم يقتضيها في حاله  
 الصلوة قانما لا مضطجها فلو لم يشترط القدرة حاله لبقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس هو انه لا يذكر  
 في الامسار في سلكه انظر الى اصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها بشرط الاداء فان  
 الشرط ان لم يكف ادله ما ليس في القدرة واسقط ما خرج كثير من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
 المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انما نشترط القدرة على ان تتوفر في الما حين المباهة في قيام القدرة على الاداء الصلوة  
 قانما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان  
 الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشتراط منه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا بغيره فيشترط فيه نفس التوهم لا بغيره  
 ما شبهة فكذا القضاء اذا كان لفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن لفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فحق لنشر  
 الاجابة انما يتق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيادات المتعددة بناء على توهم الامتداد وليظهر اثره في المواخذة  
 كما ان وجب الاداء ثبت في الجرح لا بغير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يفوت مضونا  
 اذا كان قادرا على الشئ حتى لو خرج من الشئ سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة مشروطا في القضاء لما سقط بالعمز الا ان  
 ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب لفعل والاظهر اثره في المواخذة  
 في البداية الاخيرة قوله والشرط كونه اسمى كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يمكن به من الاداء يتوهم الوجوه لان  
 حقيقة القدرة التي هي التكليف عليها لا يسهو الفعل لما عرفت في سلكه لا استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل  
 فلو ان القدرة الى فعل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وممتد الاسباب التي تحدث القدرت حقيقة بها عند ارادة لفعل عبادة  
 فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقة لها وهذا اي لان بشرط هو التوهم فلما اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون  
 اظهر ان الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عند استئذانها وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقاء على الفعل

حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بافتراض الوقت  
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شبهة للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحته و احتمال  
القدرة على الصوم للشيخ الغافى و احتمال القدرة على القيام والركوع للمريض الممن بزوال المرض والزمان و احتمال الابصار للملكى  
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شبهة للتكليف وهذا اولى ذوجه الاستحسان ان سبب الوجوب  
وهو جزم من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمنقصر الى شئ اخر و شرط وجوب الاداء هو توهم القدرة  
بوجودها و اجاز ان يظهر في ذلك الجزاء استدراكه بوقت شمس نسيح الا اذا فثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله ففسد  
الاصل اى الاداء مشروعاى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلطنا ان توهم  
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة وجوده واد لكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان بطلان فان توهم  
حدوث الالة الطير ان للانسان ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى المامى والمقدور مع ذلك لا يصلح التكليف بالطير  
والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القليل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للشى فلا يصلح بناء التكليف  
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شبهة للكلف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كافى  
لصحة كماله بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الاعتدال وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم  
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق ويشترط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لا سلامة الالة الاصل  
وفي سلطنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخاف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لا سلامة الالات الاحتمال  
وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف بعض مشائخنا انه باذراك الجزاء الاخير لم يمتد الصلوة لان بذلك الجزاء يمكن  
من اداء الصلوة بان ياتى بالتحريم ويشترط فيها ثم يتبعها بعد طروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد طروج الوقت كان  
ذلك اداء لاقتضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العدة بالقضاء وهذا فى الظاهر والعصر والمغرب والشاهاة فاما  
الغجر فلا يجب عليه اداء الغجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فى الغجر فاذا لم يشترط فى الغجر او شرع ثم افسد  
عليه قضاء ذلك بقدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه المماق مميانه لذلك القدر من القضاء قوله كما كان سليمان عليه السلام  
روى ان سليمان لما عرض عليه الجن الصافات ابياد و فاته صلوة العصر وور و كان فى ذلك الوقت باشتغالها بها و اهلك  
ملك الجنيل بالقر و ضرب الامتاق كما قال الله تعالى فطفق مسى بالسوق والامتاق تشوا ما بها حيث شغلته من ذكر ربه و بها و تشوا  
للعنس لفتها عن خطونها ما تراه الشهابان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت صلوات او الور و بتسخير الرشح به لا من الجنيل  
فجرى بامره رعا حيث اصاب اليه اشهر فى كتاب عصمة الانباء و كتاب خصص الانبياء من قصص الانبياء عليه السلام كما فى  
الحلف على من السماء فان من خلف ليس السماء او ليحولن هذا الحجة و بها انعقدت ميمنه عند التوهم البرهان السماء عين مسودة  
قال الله تعالى اخبرنا عن الجن و انما لنا السماء و الملكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها ليعبد بالكنيسة و محمد  
عليه السلام فينقذ بها ميمنه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحيث فى الحال بعجزه عن ايجاد شرط البرهان و ذلك كان  
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضى فى قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينقذ لهموس

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بنك اخير من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق سجيل فيه فان الله تعالى وان  
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعل فلهذا لم ينقد الغوس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من عسى  
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء بخلافه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من عسى  
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ التوهم دون الدخول لان معناه الايمان بوقت الدخول من غير استئذان  
وايمان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان ربايتها لذلك فاما اذا دخل عليه  
بغته فالظاهر انه لا يمكن التنبه لذلك فهو وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن وكفه  
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاضلوا التوهم  
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان يقر به ما رثم يقتل بالجزء الظاهر الى خلفه  
وهو التراب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره مبسرة للاداء واذ ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله  
تعالى نقض على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدره كما لا بد من القدرة وليس قدره  
مبسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبى زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر  
وبالاولى لا ثبت الا الاسكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ودون البدنية لان ادائها اشق على العجز  
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائنة والمفارقة عن الميوس بالاختيار امر شاق اليه اشاروا اليسر  
رحم الله وفرق ما بينهما اى بين القديتين في الحكم ان الاولى وبى الممكنة شرطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها  
فلا تغيرها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا مضافا لم يشترط دوامها ببقاء الواجب كالطهارة شرط بوجاز الصلوة ولم  
يشترط دوامها ببقاء الوجوب وكذا الشهادة في النكاح والثانية وبى المبسرة شرطت لتيسر فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الاسكان  
الى صفة السهولة وليس شرط بقاء بقاء الواجب لانه لا يشترطها فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب قبل  
من اليسر الى العسر بزيادة والى العسر بزيادة الصفة بل الواجب لان لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقائها وليس  
التغير ان يمتنع كان واجبا لصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير واشترطت هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة  
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة ودون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر لواسطها فكانت مغيرة  
قوله ولهذا اى ولا شرط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى يتعلق اليسر بها قلنا بان التغير لا شأن ليقط الواجب وهو الزكوة  
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا ضلح الزرع آتة الى حصاده لان كل واحد منها متعلق بقدرة مبسرة وقيل ان  
رحمة الله اذا تمكن من الاداء لم يؤد منهم لان الوجوب تقر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم  
ما يؤدى ومن تقر عليه الوجوب لم يجز له العجز عن الاداء حتى عليه كافي ديون العباد ومعدومة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب  
فما لم يمتنع ذهب المال بعد تمكنه من دفعه للمق من محله فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة  
اليسر لانه علقها بقدرة مبسرة والحق المستحق متى وجب لصحة لا يمتنع الا ذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذ ثبت  
ببعضه في كماله ان ثبت بغيره كذا وكذا كذا في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما المال حقيقة



او تقديره فلو بقي بعد ذلك ذلك المال الذي هو غير لا تقبل غرامته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداءً بل يكون  
شيئاً آخر فلا يجب الالباب الجديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محضه لانه لما تقضى  
على محل مشغول بحق الغير عند المستهلك قائماً جراً عليه فيبقى الواجب بقا المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدره سبب فقال  
الا ترى انه اى الشارع خص الزكاة بالمال الناحى اى علق وجوبها بوصف الماء ليلا يتنقص به اصل المال والنفقات به بعض  
الماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للموت مقام حقيقة تيسير لان في التعليق بحقيقة الموت ضرب حرج ولذلك اوجب  
قليلاً من كثير وهو ربع العشر فصرنا انها متعلقة بقدره سبب مشروط واما بقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب  
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابداء لان اشتراط النصاب في الابداء لم يكن للتيسير لان الواجب ربع العشر  
واذا درهم من اربعين درهماً مثل اداء خمسة من مائة درهم في التيسير على اشتراطه في الاجتدار ليصير المكاف به اهل للوجوب  
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بصفته حسن لا يتحقق من غير النقي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة في اعتبار الغنى  
بالمال الذي جعل سبباً للوجوب فكان النصاب بهنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه له بقا الواجب  
فكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه الا انها تسقط نفقات الماء الذي تعلق التيسير به لنفقات النصاب واذا ملك بعضه بقي  
بقسط الباقي بقا التيسير بقا الماء في ذلك بقدر قوله والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة بسبب الصيانة من مملوك  
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو غار بالبرقة الارض ولا يملك آخر مع اسكان اليجاب فيها وجب قليل من كثير مع  
امكان اليجاب الكل فذلك يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب فاذا ملك خارج يسقط والخروج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب  
بصفة التيسير ايضا لانه من مملوك الارض كالعشر متعلق وجوبه بناء الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض من سخر لا يجب عليه شيء وكذا  
لو لم يقيم الخارج بان درهماً ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل الثمار بل ينعط حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت  
انه واجب بصفة التيسير الى ان الماء هنا اعتبر تقديره بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتباره الماء  
التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذراً في البطال حتى العزاة ويجعل الماء موجوداً احكاماً لتقصيره كما يجعل موجوداً  
بعد كونه في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا كان في الماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب النزرع افة حيث  
يسقط ما خرج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يحزم شيئاً للملأ يودى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام منه يمكن  
فيها استقلال المارض الى اخر السنة لا يسقط الخارج ايضا كذا سمعت من شيوخى قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقا  
القدرة التيسيرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الخارج في العين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد وجبت عليه  
الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذا الكفارة تجب بقدره سببة فحينئذ احد طائفتين الشارع خيره بين الواجب  
الكفارة وذلك تيسير لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كما سافر يحرم بين الصوم والفقرو لو كان الواجب  
بينما كان اشق عليه كما يقيم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بزر وبين صاع  
من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنه لان ذلك ليس تخيير سناً فلا يفيد التيسير حقيقة  
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسيراً لا على المكاف فطبيعه الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمضى

او يخرجوا من ديارهم الى ديار اخر ان يصعدوا احد امهاتهم فذلك لو لم يكن جرح غضبت عليه ايمان ثم اولا الليلة ربح القرآن او تقرأ الكتاب  
 انما لا يفي الا بكتاب كذا اجزاء من العلم ثم تمام والا لا تقبل منك فالقصد منه التأكيد او جيت عليه من شهر في القرب لا اليسر عليه  
 ومنه ما لا يملك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك بشيء لا محالة ونظير الثاني قوله انك انما لا تملك هذا  
 الذي هو محال او فاكهة فالقصد منه التفسير معنا ما اختر منها يتيسر عليك ثم يعبر عن المقصود التخيير ان الشرعية يكون تلك الاشياء التي  
 خير لك كانت فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة في لسانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا يجرى بالصورة فيفيد تأكيد الكتاب  
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فيمنع من التخيير الى اليسر فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول  
 المان الواجب فيها مقدار ما يفي نصف صاع من بر ومئة صاع من شربة او قدر تساويه عندهم وكذا المقصود وضع حجة الفقير في هذا  
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير قصد بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اياها او نصف صاع  
 من بر او غير ذلك مما يملكه في المالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان بآلية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتميز فيما يقع  
 على الصورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى اليوم العجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في  
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبره عدم المستبر في قوله ان لم آت البقرة فبدي حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالق  
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر  
 يسيرة كان اى وجوب كفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقا القدرة بقاء الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم  
 ضرورة قوله الا ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال  
 كالكفارة كان يبنى ان لا يعود الوجوب بمصون مال آخر بعد سقوط كافي الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بالعين فان  
 الشئ اعتبر القدرة على الاداء للمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال اخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال الله تعالى  
 وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في المروة لرب العشرة وفي اربعين شاة في خمس من الاصل مشاة  
 فمصول مال اخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بطلاق  
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا تخم منفذ ولهذا لم يشترط فيه الماء فكان للمال الموجود وقت الحث  
 والمستحاضد بعد ذوقه سواء قاسى مال اصابه من جد اى بعد الحث او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وثبت بخلاف  
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء استهلك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال  
 بالاستهلاك كما سقط بهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان عينيا كان استهلاكه بعد على محل مشغول بحق الغير  
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعد على حق الغير لوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله  
 ما يابح الى آخره يتل ان يكون جوابا لما يقال المحج وجب بقصد ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزكاة  
 والراحلة وبما زاد ان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت العبد بحيث يقدر على الشئ واكتساب الزاد في بطريق  
 وهذا صريح التنزيل به شيئا ثم لم يشترط بقا بالبقاء الواجب حتى لم يسقط منه الحج لغوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب  
 عليه وبقى تحت عهده فلا يك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان المعنى بانصاف شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بملك

五



اشطون في الزكوة انما يعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بالآخر دين العبد يعدم فقرا به فممنوع وجوب الزكوة والله اعلم  
فصل في صفه الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة جيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا  
هو موافقة الغرض والقيح خلافه ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن  
والقيح وكونه عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت به ليس هذا موضع لتقريره ثم ان حسن المامور به من قضاياء الشرع لا من سوجبات  
الامانة لان صفة الامر تحقيق في القبح كالكفر والسف والعبث كما يتحقق في الحسن الايرسي ان سلطان الجابر اذا امر انسانا بالامانة قال انسان  
او نفسه غير الحق كان امر حقيقة حتى اذا تناهى المامور ولم يات بما امره يقال خالف المرسلان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد  
الوجه حتى صار واجب الاقدام عليه والشرع حكيم على الاطلاق اتقنى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يلتزم بالحكمة  
طلب ما هو قبح باكد الوجه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله ويهيى عن الفتناء ولا تنكروا لى الامر منه على كون المامور به  
حسنا والعقل لا يعرف بها الحسن الا انه موجود بنفسه اذ لو كان حسن المامور به العقل لما جاز وروى الشيخ عليه السلام ان حسن العقل لايرى عليه  
القبيل بل حسن شكر النعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تقيته الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضه في ذاته  
وفي بعضه في غير ذاته فان قيل العقل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والعجوب حقيقة وايضا  
العقل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحرا والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة فلما هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود  
للوجود والحديث مع الحديث وكما تعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فهذه صفات  
راجهة الى الذات لا سمان زائدة عليها ولان العقل يوصف بانه حسن وقبح لانه تحت تحيين الله تعالى وتقيمه كما انه يوصف بانه  
حادث ومحدث له حوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول  
لعمان لانهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمان قائمة بالذات ويكون ذلك  
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقنى وجوده بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاش فالذات  
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه  
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم والاحالة  
المحدث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومفخر عنه كذا في الميزان قوله المامور به نوعان حسن  
لمعنى في عينة وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينة نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال  
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه بمعنى في صفة الحسن حسن لمعنى في عينة اى الصفات بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى الصفات  
بحسن الحسن ثبوت في غيره والقسمة الاولى منتزعة على تعيين ما كان المعنى اللام للمعنى اى المعنى الذى الصف به المامور بالحسن في وصفه  
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وصفت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة  
على الافعال الاترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في حكمه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا ليمين  
على الشال صار فاطرة الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعطاه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم ثم  
اشرف اعضائه على التراب وكذا التمسك والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة عمل على



لما شفى رحمه الله صلى الله عليه وسلم الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اشارة  
 بالواسطة بينهما ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كائنا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها  
 الحسن بغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس  
 وجهته المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك  
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشارة الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد  
 التوقيف قوله وحكمه بين المؤمنين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعترض ما يسقط بعينه اى احسن لمعنى  
 في حقه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعترض ما يسقط بعينه اى بالاشترى  
 استقاط لنفسه بالواسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوهما هو اخصر من عاوج غيره فانه لا يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى بقاء كالوضوء والسمي  
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد  
 الوجوب بالاعراض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراد في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب  
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او  
 باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط باعتراض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر  
 صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان  
 القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسمي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على الميت كما  
 عاقله الحمد وفان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزرع من المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول  
 ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده  
 حصول المأمور به لا بفعل مقصود كالوضوء والسمي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك  
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن  
 وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة  
 لا يتبادى بالسعي بوجوبه بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما ملا في كونه حسنا بغيره كالقسم الاول  
 في كونه حسنا بعينه والسمي الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمأمور به من غير حاجة  
 الى فعل مقصود كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحمد وفان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت حيث  
 كما ذكرنا انها معنى الامام ابو يزيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت لا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة  
 عليه قبيحة منسوبة عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات الا لا آية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حتى الميت  
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب بما د الله وتخریب بلاد و ليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
 الا اذى فيان الرب ملعون من هدم بياض الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم  
 شرع اعداء الكفرة وقهرهم واعزانه للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب





بوجوب الاتيان في ذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه تحقيق بوجوب الانتباه وذكر في الميزان حكم النبي صيرة الفعل المنهي عنه  
 حرما ما يتبوت الحرمة فيها فان النبي والتحرير واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك هو تبوت الملك بنابو حكم النبي من  
 حيث انه نهي فاما وجوب الانتباه في حكم النبي من حيث انه امر بصدقه في الحقيقة وجوب الانتباه حكم الامر الثابت بالنبي وكون الفعل  
 المنهي عنه حرما على النبي ومقتضى النبي شرعا في حكم النبي كما ان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا في حكم الامر  
 المنهي الا بحسنه قال الله تعالى ونهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضياتا شرعا لا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح القبح  
 كمال القسم للمأمور به في صفة الحسن كذلك قوله وهو اسي النبي عن في صفة القبح فيقسم اقسام الامر في صفة الحسن في صفة القبح كالفعل بعث وما  
 اتفق به بواسطة عدم الالهيته والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع المحرم والمضامين في الملاقيع وحكم النبي فيها بيان انه غير مشروع اصله  
 قبح بمعنى في غير ذلك وان اسي المأمور به في صفة الحسن باقبح لعينه صفا اسي كان قبيحا في ذاته بحيث يعنف قبحه بوجه العقل قبل وشرع  
 الحكم والعنف والالتفات الكفر بالصدق على يعرف بوجه العقل لان قبح كفران المنعم مركز في العقل بحيث لا يتصور الاول له الا يتصور نسخ حتم  
 الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العتق فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف  
 قبحه بوجه العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وتحملا لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في  
 سبيل الامانة والصلوة ما اتفق به لعينه بواسطة عدم الالهية والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع المحرم والمضامين والملاقيع فان كصلوة  
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر عليه العبد لا دار الصلوة على حال طهارة عن المحدث صار فعل صلوة مع المحدث عتبا  
 مخرجه من غير ابد نحو كلام الطاهر والمحبون هكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حاشا  
 للعقد واكثر ليس بمال وكذا الما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عتبا لحول في غير محله نحو ضرب الميت اكل  
 ما لا يتخذى به فالتحريم بالقبح وضفا بواسطة عدم الالهية والحلية شرعا كذا في التقويم وبناني مقابلة الصوم والركوة والنج والمضامين  
 ما تضمنه اصلا الفصول جميع مضمون من ضمن اشياء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابا كذا وكذا كان مضمون كتابا كذا والملاقيع ما في البطون  
 من الاجابة جميع ملقوح او ملقوحة من لفت الدابة اذ اجملت في فعل لازم فلا يخفى اسم المفعول منه الاموال بحرف الجاء الا انهم  
 استعملوا هذا الجاء وصورة ان يقول لعنت الولد الذي يحصل منه هذا الفعل او من هذه الناقه وكان ذلك من عادت العرب فمضى  
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النبي فيه اسي فيما قبح لعينه اما ضعا في غير ما بيان انه اسي المنهي عنه غير مشروع اصله  
 لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا لوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال اكسية كالزنا وشرب الخمر في النبي على حقيقة البقار وهو  
 تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال بحيث كافي ببيع المحرم والمضامين والملاقيع صار النبي  
 فيه بمعنى النفي مجازا المشابهة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النفي عدم من قبل اقتضاء النفي اقسام  
 من الاصل قوله ما جاوره المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المفصولة والوطي في حالة اكيفض حكمه ان يكون محلا  
 مشروع والممنوع لئلا قلنا ان طهارة في حالة اكيفض حكمه للزوج الاطلاق ثبت به حصول الاطلاق في اجتماعه انما هو نوع من المبادر  
 المحل للوجوب للقيح من حيث انها اخصا عامسا من غير ان يصير ذلك المعنى صفالا ودخلا في حقيقة وتصوره لا يمكن انما مثل البيع وقت النداء  
 كان من نوع وقت النداء متعلق بالاطلاق بالنسبة الواجب الى كونه حقيقة وهو امر محال للبيع قابل للاكتمال عنه فان البيع يوجد في الاطلاق ان يتجلى

في الطريق فلا يدين والا خلا ان السبع لو جددون البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النسي عن الصلوة في الارض المضمومة متعلق متعلق  
 الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانكسار اذا اشغل بوجددون الصلوة والصلوة بوجددون اشغل هكذا النسي عن الوطى حاله كذا في  
 متعلق باستعمال الاذن وهو معنى مجاور للوطى غير متصل به وضعاً فثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يوجب الايجاباً وحكمه اسي هذا النوع  
 يكون مجاهداً شرعاً بالنسي بالاحلاف بين الفعلا حتى انعقد البيع وقت النداء بوجوب للملك من غير توقف على القبض نادى للمفرض الصلوة  
 في الارض المضمومة لان القبض لما كان باعتبار معنى مجاور للنسي عن غير متصل به وضعاً لونه في الارض مشروعية اصله او وضعاً فلا يوجب المصلحة دون الفسادة  
 كالتصاخم اذا ترك الصلوة يكون مطيعاً بالصوم عاصياً بترك الصلوة ولا يوترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم  
 غير متصل به وصفه لمضاد اسي والان حكم هذا النوع ما ذكرنا او لان النسي عن الوطى في كسيف لمعنى مجاور قلنا ان وطئها في حاله كسيف حكمها  
 للمنع الاول لمعنى فيما اذا طئها المتأخر وجبت باخلاق حرمة لمعنى مجاور لقبول الانكسار فلا يمنع عن احداث اكمل كذا لو ثبت حرمة ما من  
 وثبت به احصاءه الوطى لمعنى اذا تزوج امرأة ووطئها في حاله كسيف لمعنى مجاور لمعنى كذا لو طئها في حاله كسيف لمعنى كذا لو طئها في حاله كسيف  
 ذلك كان حدة الحرم دون الجاهل لما ذكرنا ولا يبطل الضمان احسان القدر حتى وجب احد على فادق بعد هذا الوطى كذا في بعض  
 وهذا القسم في مقابلة السعي والظن اذ هو اولى الفصل به المعنى وضعاً كالببيع الفاسد وموم يوم اخر اسي النوع الثاني مما يقع لغية الفصل به  
 المعنى الموجب للقبض بحيث صار وصفه لا يتصور انكسار عنه كالببيع الفاسد وموم يوم اخر فان ابيع الفاسد كبيع الزوائد الببيع الاول  
 كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والببيع بالخمرة قد جدد بركن البيع من الهبة في محله لا يكون في محله اصله لكن  
 الفصل به بالوجوب على وجه صار وصفه لا يفي بيع الزوائد بشرط الفصل الذي فاته به المساواة المشروطة بمجانب كسيف  
 وكذا الشرط للفاسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه من الاستحقاق في معنى الزوائد الانواع  
 من فصل حال عن العوض مستحق لعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه الثابتة فاخذ حكمه الفصل المشروط اذا دخل فيه ما يستحقه وكان كسيف  
 فبأنه لا يستحق لكن التصرف ولا محله والابلية العاقلة فلا يزل اصل المشروعية ولكن فاته بشرط الجواز فصار فاسداً في البيع بالخمرة  
 هو كحل الذي يمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمقوم وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسليمها وانتم البيع بمترار  
 الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل في موم يوم اخر المعنى الموجب للقبض وان كان غير الصوم لكنه الفصل به وصفه فان الصوم هو الاصيل  
 المفطرات الثلاث منها رابع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قد يبيع بمعنى الفصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو ان اليوم عيد وفيه ما لا يجوز  
 داخل في تعريف الصوم وكان كحل الصادفة من قبل الوقت بمترار الوصف لا اذا نكحوا الفكاك عنه ولما صار المعنى الموجب للقبض في هذا القسم  
 بمنزلة الوصف كان اشد اتصالاً بين القبض في القسم الذي تقدمه فاوجبنا في المشروعية كما اوجبنا لك القبض المذكورة فيما  
 تقدمه ليكون الحكم ثابتاً بالقبض دليل قول والنسي عن النسي الافعال احسية يقع على القسم الاول من النسي عن الافعال الشرعية يقع  
 على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه ينصرف الى القسم الاول لا يبدل ويكون نسخاً لما كان مشروطاً لان النسي  
 في اقتضاء القبض حقيقة كالا صفي اقتضاء احسن فينصرف مطلقاً الى الكمال منه كالا مرامى النسي المطلق كحل من القرينة الدالة  
 على ان النسي عنه قبض لغيره عن الافعال احسية وهي التي تعرف مساواة الوقت تحققاً على الشرع كذا في الفصل الثاني  
 اسي كحل على القسم الاول وهو قبض عليه بالاحلاف لان اصل ان ثبت القبض باقتضاء النسي فيما اضيف اليه اسي لانها لم يصف اليه فلا يثبت



بذلك الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لا يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفه القبح لأنها توجب فلا يتبع وجودها بالعباد القبح إذا قام  
 الدليل على خلاف كالتسبيح عن العظمى في حاله لا يحض من استحالة الدواب كذا سي في فعل واحد نحو ما قال الدليل قد دل على أن  
 عنها المعنى الأدنى والمنشقة للعين هذه الأشياء والنسب إلى المطلق كما ذكرنا في الأفعال الشرعية موصي التي يتوقف حصولها  
 تحقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات تقع على القسم الأخير وهو الذي يكون القبح  
 لغو متصلا به وصفا حتى يبقى النسب عنه بعد النسب مشروعا باصلا عندنا وان لم يكن مشروعا بالوصف وقال الشافعي رحمه الله انه اسمي النسب المطلق  
 الخلل من قرينة يوصف إلى القسم الأول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اسمي النوعين هما الأفعال الحسية والشرعية حتى لم يبق  
 النسب عنه مشروعا بعد النسب عنده أصلا حيا كان أو شرعا لا بدليل الاستسار يستدل أن يكون راجعا إلى المميز في الصوتين  
 اسمي النسب عن الفعل الحسي يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالتسبيح عن قربان إسحاق عن وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغو ويدل  
 على بقائه الشرعية لا بدليل كالتسبيح عن بيع المضامين والملاقيج وصلوة كذا ومنه النسب عن الفعل الحسي الشرعي يدل على القبح في عين  
 عنه فاشترط شرعية لا بدليل كالتسبيح عن طمس إسحاق عن البيع وقت النداء يستدل أن يكون لاجل أن يبره هو الظاهر للملكة السوق عليه  
 إسحاق أصل أن النسب المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عندنا أكثر مما يدل على صحة ما عليه  
 وهو الظاهر من زبده فاليد فبب بعض المتكلمين عند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحابنا الشافعي  
 كالغزالي وأبي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين في القائلون بأنه لا يدل على البطلان اختلافوا فذهب أصحابنا إلى  
 أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسيرهم هو البطلان الفساد أو مسمى السفة  
 الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للفساد وعند المتكلمين عن صحة الأمر شرع حجب القضاة أو لم يثبت صلوة بين  
 لمن لا يتطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة الأمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير منقطعة  
 للقضاة وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك وأما البطلان فمعناه في  
 العبادات عدم سقوط القضاة بالفعل في عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا سفيدة للأحكام على مقابلته  
 الصحة وأما الفساد فيكون البطلان عند أصحابنا الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد عندنا فهو قسم ثالث مغاير للصحة والبطلان  
 وهو ما كان مشروعا باصلا غير مشرووع بوصفه على ما سألنا بآراء العلم الصريح عندنا فإطلاق أيضا على مقابلة الفساد كما أطلق على غلبة البطلان  
 فإذا حكمنا على شيء بالصحة معناه بأنه مشرووع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس مشرووعا أصلا بخلاف الفساد فإنه مشرووع باصلا دون وصفه  
 فالنسب عن تصرفات شرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصلح لاستقاط القضاة في العبادات كما إذا نذر صوم يوم كذا  
 فيه لا يجب عليه القضاة لترتيب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشرووع بوصفه وإمكان مشروعا باصلا فتمسك الفقهاء  
 بأن الكلام مفسرا كالتجديد الاستتار والامر والنهي وكل واحد منهما موجب أصلي لا ينكث منه في أصل الوضع والعمل تحقيقه كل واحد جليل  
 في الأصل والنسب في اقتضائه القبح حقيقة كالامر في اقتضائه الحسن لغو حقيقة الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للقبح في عين النسب عن كذا  
 الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عين الباطل كذا ناس من ضرورة صحة الأمر الناسي لا تسمى لأنه لو قيل نهي الشارع لا يقتضيه القبح كذا  
 القائل لو قيل امر الشارع لا يقتضيه الحسن في عين كذا ناس من ادوات الحقيقة ثم العمل حقيقة الأمر واجب حتى أن حقيقة حقيقة حسن الباطل

لعينه لا غير الا دليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت فيج النسي عنه لعينه لا غير الا دليل لان المطلق يعرف الى الكمال لان النسي  
هو وجود من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عند كفاي جانب الحسن  
فكان هذا هو الموجب الاصل فيجب القول به واذ اثبت ان حقيقة لقيت فيج النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النسي لان الال  
درجات المشروعة ان يكون بها مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النسي عند النسي  
بمشروعية فلم يمتح الى بقا تصور بعد المنسوخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروعي لا يتبقى سببا او حكما  
مشروعا جامع وقوع النسي عليه فاما ان يوجز مشروعا فاجزا فيعمل حرمة سببه كالقصاص تجواب عما يرد لظهوره عليه يعني لا يلزم  
على ما ذكرنا ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظاهر فانه تصرف نسي عنه محظور عنه وقد لفظ بعد ما علمنا  
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يعدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا كالبيع للملك  
الملك المحل ان يبقى سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا والظاهر ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كوام فانه منكر من القول في  
والكفا فانه وجبت جزاء التملك بحرمته وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحب الاجاب بخلاف حقيقة  
القتل العمد فانه محظور شرعا وجب القصاص جزاء وثبوت وصف الخطر فيسلم بخرجه من ان يكون صاحب الاجاب بل هو المرئي في اجاب  
فكذلك الظاهر وهو معنى قوله فيعمل حرمة سببه في يقتضيهما واجتمع من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على النفي يدل على  
الترك والاحتياط في حفظ الفساد والنفي فامر ان آخر ان يحتاجان الى دليل اخر واللفظ غير موضوع للمعنى واللفظ لا يفسد ولا يفسد  
ضرورة الفخر فكل ما شرعا فلانه لم يتعل ذلك صرحا عن الشارع لا بالتواضع ولا بفعل الواحد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة الماهية  
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك وكذا القول في الشارع حرمت عليك بيع الرول وخصيتك عنه لكن ان فعلت وقع  
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النسي يرد بعدم الفعل مضافا الى اختيار العباد  
وكسبه فيجده التصور ليكون العبد متبلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليه ما هذا هو الحكم  
في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى بتجديدا حكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او جوبا لقضاه بل يجب العمل بالاصل  
في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للشرع فيبصر شرعه واما باصله غير مشروعي لو وصفه فيصير حراما مثل القمار  
من النسي بانه ان الله تعالى اتبلى عباده بالامور التي بناه على اختيارهم فمن اطاعه بالامور التي بناه على اختياره انما هي باختياره فان  
الجنة بفضل ومن عصاه تبرك بالامور التي بناه على اختياره استحق النار لاجل ذلك والاتباع بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متصورا  
الوجود بحيث لو اقدم عليه التكليف لوجب حتى يبقى العبد متبلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بل تنازع عن تحقيق الفعل  
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسي فليدان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعي  
كالوجه الى بيت المقدس من حال الاخوات لم يبق مشروعا واما بالاشارة فالتنازع بعد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق بالاشارة  
ولمنا الاشياء على الاختيار في المنسوخ والظهور ان كان من منع عن شره كمنع القدرة ثابا على ان العدم بناه على حاله كما لو منع عن  
لا يجد الاشياء على ان اعتاده عنه بناء على عدمها ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان لم يكن اجمع بينهما  
وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل احس الى اجمع بينهما لان وجوده لا يمنع سبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

أما الجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم انما ان تخرج جانب القبح كما هو ذنب الخنم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور  
 اوسل من وجه واحد بالان التصور هو الموجب الاصل للنسبة المعروفة وشرعا بالانفة فلا بد من مقتضى لازمة وانتهى يقال نسبه فانتقل  
 كما يقال امره فاعرفوا فلانه يستقيم ان يقال للامعي لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان يتحقق الاتساع به والقبح ليس كذلك بل هو من  
 مقتضيات الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بوجه شرعي او عرفي او لغوي من الاعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا  
 وبما قلنا قد امكن اعتبار جانب القبح على جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع من الامر من وجه واحد واعتبار  
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة النسبة لانه  
 حينئذ يصير النسبة غير النسبة صدا حقيقة وفي البطلان المقصود البطلان المتقضى ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته في عين النسبة فاما على  
 موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتبارها اولى ثم انك قد علمت ان المباد  
 من امر الشارع ونهيه وجوب الاتجار ووجوب التحمل وجود الفعل وعدمه لان خلف المباد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل لا يمكن فكان معنى  
 قولنا بزيادة عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او بزيادة عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه بزيادة عدم  
 الفعل في حق من علم اصدقه في منع الانتفاع عن بهاتمة النسبة عند ما في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاعتقاد لا حصوله ومن  
 الامر وجوب الاتجار لوجود المأمور به والاول هو الوجه فيقتضي التصور الضمير المستكن للنسبة اى يتوقف صحتها على صحة تصور النسبة عندنا بان  
 يكف عنه اى ينتج عن النسبة عندنا هو الحكم الاصل في النسبة اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل او كونه النسبة عندنا  
 متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النسبة عندنا فوصف قائم اى ثابت بالنسبة للمنع عنه لانه قائم حقيقة النسبة لانه منع من  
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة تحقيقا كماله اى لاجل تحقيق الحكم النسبة هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق  
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يطلب به اى بالقبح ما وجب القبح اى اتمه واقضاه وهو النسبة لما قلنا انه يصير عاملا على  
 موضوعه بالنقص لان المقصود حينئذ يصير ليل على فساد المقصود بعد ان كان دليلا على صحة بل يجب العمل احزاب عن قوله فلا يجوز تحقيق  
 اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقضاء مشروطة ليدفع النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو  
 القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح اجمالا الى وصف النسبة عندنا اى ذاته فيصير اى المشروع النسبة عندنا  
 مشروعا باصلا اى في نفسه غير مشروع بوجه لا تعالي القبح به فيصرف فساد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر هو الجواهر  
 والكمالات منها ما هو المفهوم فيها بين الناس يقال لو لوه فاسدة اذ بقى اصلا ما وذهب لمعانها وبها ضماوا واصفرت  
 وكذا يقال حكم فاسد اذ بقى اصلا وتغير وصفه بان ختم الحكم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع  
 بوجه وفي بعض الشروع الفاسد من الجواهر باصلا بقى متفعا باصلا بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يتحقق متفعا  
 اصلا يقال الحكم اذا اتقن ولكنه بقي صالحا للقدار حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال حكم باطل فكذا لو اصاب  
 السهم في غير القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من العبد وباطلاق الشروع  
 فيما النسبة انتهى اطلاق الشروع فلم ينشأ ما فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصح النسبة بخلافه فيشيان العبد فلو  
 بالقصوم ما هو من غير ليس في وصفه الا النسبة والامساك فاما اعتباره ومسيره جباة مفوض اليه الشرع لا



العبد فيما ينبغي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته صوما لرفال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل صوما نظرا في زوال اطلاق الشرع  
وكان صوما نظرا في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النفي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاميا مستحقا للعقاب لا لكونه  
المنع عنه وايتانه بما في وسع وطاقة من فعل الصوم اذ ليس في وسع في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجب منه قال وصيذا  
لان الصمة والفساد معينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه القيام بالفعل باختيار فان وقع على وقف امر اشترى اطلاق  
صح والافلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع التحقق الاسماك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له حقيقة  
الشرعية قلت وحاصله لول في ان النفي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا وايجاب عنه انما ان لم يوافق امر الشرع لم يثبت له حقيقة  
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان  
الاسماك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النفي اليه مجازا لا حقيقة  
والنفي ودون مطلق الصوم فحبل على حقيقة عند الامكان وعدم المانع يوضح ان الصوم الناصر صوما بصورته ومغناه وكذا البيع ومعنى الصوم  
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبارة فلا يسمى صوما وبعبارة الاجزاء  
كشمية صورة الاسماك وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النفي كاف لصحة النفي فلا حاجة الى البقاء بشرط  
بعد ذلك فاسد لان النفي لا يعدم النفي عنه من قبل النفي في المستقبل كالم لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل  
للتحقق الا ان النفي كافي في الامر وليس ذلك الا ببقاء مشروعا قول ولا تنافي في الشرع يحتمل الفساد بالنفي كالأمر بالفساد  
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل الشرعيات ومحافظه كمدودها اشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي  
بصفة الفساد انما يصح في الافعال احتمية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية  
للتناهي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاء ما لا يوجب يقضيه هدمه فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان الشرعيات  
يقبل وصف الفساد بقاء المشروعية فقال المشروعية يحتمل الفساد بالنفي احيى يقبله مع بقاء مشروعية كالأمر بالفساد فان المحرم ما يحرم  
جامع قبل الوقوف بعرفة فمدحجه حتى لو مضى على احرام لا يخرج به عن العدة فيجب عليه ان يقضي في العام القابل ولكن  
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه اجزاء بار تكاب المخطور في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الاله  
ينعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون النفي منه  
مشروعا على هذا الوجه اذ منع صفة الفساد اوجب اثبات موجب النفي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المستعني  
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لما نزل الشرعيات وانه ان نيزل الاصل وهو مقتضى في منزله والبيع وهو مقتضى  
في منزله بان لا يجعل البيع مطلقا للاصل ومحافظه كمدودها وهي ان يجعل النفي نيبا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في  
الشرعيات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريف فساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بائع  
مشروع باصله وهو وجوده كونه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان المحرم ما لا يقوم فيصالح ثمن من وجه دون وجه فسادا  
لا باطلا وهو ان النفي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعية قلنا ان البيع بائع مشروعا باصله اني اخبر اعلم  
ان البيع منبأه على البدلين لانه بناء على المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع دون الثمن لهذا ايضا العقد في البيع



ويشترط القيد عليه دون المقدمة على التمسك ويغني عن العقل بهلاك المبيع دون التمسك وذلك لان المقصود من شرطية الوصول الى  
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عن ذلك لا بد من حاجة الا بالظفر على مقصوده  
فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث  
الوسيلة الى التماسك كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اثبا حالها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد اسعينا  
بالخمر كان فاسدا لكونه منبذاعا لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انهما في ذاتها مال لان المال ما يميل  
اليه الطبع ويمكن اذخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لصالح الادعي ويجوز فيه الشئ والمغنية وهي بعد المشابة لانه الطبع  
تسليم اليها وكذا قول الخمر لتحليل امر متقاد مشروع ولا انها كانت مالا مستقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التداول ونجاسة العين  
وليس من ضرورتها انتفاء المالية كماله من النفس والسقيين ولكنها ليست بمقتومة لان المقصود ما يجب التعاود بعينه او بمثله او بقيته ليست  
هي كذا لك ولعمد الا يجب الضمان بالافساد فخلت تناس من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصل الانتفاع  
لان ما هو ركن العقد وهو الاجاب والقبول صدر من الابل معا فالحكم هو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما اخل في البيع  
والذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل وتوقف الوصف على الموصوف وهو التمسك فصار العقد مشروععا باصل غير مشروع بوصفه  
وهو التمسك فكان العقد فاسدا باطلا وكذا اذا باع خمر بعبد معين يتعقد البيع فاسدا لا يبطل وان دل دخول الباع على العبد على انه  
هو التمسك لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البسوة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر برام لان ذلك من غير ملاءمة  
الشيء بعرض بعرض فكان كل واحد منهما لنا لصاحبه فذلك يتعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك  
لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيع بالدراهم لان الدراهم تعينت للتميز فبقيت انتم مبيعة وهي  
لا يصلح لذلك لعدم تقويمها فان حصل البيع مال متقوم مملوك متقدرا لتسليمه ولذلك لا يتعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالقيمة والرم  
حيث يبطل لانه ليس يبال في احوال ولا في المسال ولا يبعد ما في دين سماعه فوق العقد بل انما يبطل لعدم كونه وهو مبادلة  
المال بالمسال قوله وكذا لك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الغفيل في العوض وكذا لك الشرط الفاسد في معنى الربوا  
اي مثل المبيع بالخمر مع الربوا وهو معاوضة مال ببال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بمقدار المعاوضة غير مشروع بوصفه  
وهو الفضل في العوض اى بالفضل بقوت المساواة التي هي شرط اجواز وموتج كالوصف وكذا لك الشرط الفاسد في معنى  
الربوا اذ الشرط الفاسد لا يقتضيه العقد ولا صالحا المتعاقدين فيه نفع او لمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما  
للعقد نفس الفضل ففي قول بيع الربوا كذا المراد منه العقد اى بيع الربوا هو الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه الفضل اى الشرط الفاسد  
في افساد البيع وعدم المنع من الاتفاق وتلك الدراهم الزائدة لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل  
استحقاق بمقدار المعاوضة فاقدر حكمه ثم المعنى في المسالتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبغوا  
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سورا بسورا حديث ومارى ان عليه السلام نهي عن بيع وشرط وورد المعنى  
في غير البيع وهو الفضل اخذ عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعقد به اصل المشروع لا في كسبها ولا في قبول من  
اصلها في محله ولا يتحمل شيء منها بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نائمين على التفتيح بخلافه

لكن ثبت به صفة الفساد والحكمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه الميت وحرم الانتقام  
بما قلنا كانت احرمه لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه كان ينبغي ان لا يفسد العقول لما ذكرنا ان النسي المنعني في غيره حاله ان الفضل  
او الشرط اذ دخل فيه صار من حقوقه وكو صفه فانه يقال بيع رائج لكان مذمومة ما اشترى به وبيع لازم وغير لازم لكان شرط  
انما روي حال ونسأ لكان الاجل ولما ورد النسي المنعني في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف الشرع انما روي حاله  
بانه فارق وقع الوصف وصار حراما فانه لو بقي الاصل موجب للملك ولما بقي اصله موجب للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت  
الملك على القبض الا ان السبب لما نصت بصفة الفساد لم ينص سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالنسي والتبرعات فلم يثبت  
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا العموم يوم اخر مشروع باصله وهو الامساك منه تعالى في قوله غير  
مشروع لو وصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا يخل فيه والنسي يتعلق  
بوصفه وهو انه يوم غير قصار فانه لا يخل في البيع بالخر وبيع الربوا صوم يوم اخر مشروع باصله اني آخر موم يوم اخر ففطره  
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح التذبر وهو استحسان وعندنا في الشاخي رحمه الله غير مشروع حتى يصح التذبر  
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة وامساك بقرينة الايام من غير  
فيكون معصية فلا يكون مشروعا لا ترس انه لا يصح ادراك شئ من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد المعنى ليعتق كالمصلوة في الارض المنفردة  
فوقها ان عدم الجواز لم يبرهن معصية وعدم بيعت ومشروعية واذ ثبت ذلك لا يصح التذبر بقوله عليه السلام لا ذر في معصية  
انه تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى كما يشهد به اذ لا مشروع  
اول على التقوى كمنه والبر الاشارة في قوله تعالى معلّم تقون اياها بعد ذلك وفيه سورة قدر النعم طاعة الفقهاء  
من تحمل مزاولة الجوع فيحمل على الواساة اليهم وفيه المغار حكمة الشهوة السخنة المنيية للعواقب ورجوح النفس الامارة  
بالسوء والقياد بالاطاعة مولها ان غير ذلك من المعاني التي لا تتحقق ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر الصوم  
والاياتي ان وقت للسكون والراحة فتعريف النهار لانه من زمان الرقبة الى الاكل والشرب لمدة العبادة ليسكون على خلاف العبادة  
ولتحقق الحكم التي ذكرنا انما في هذا المعاني ساداة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الاول في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة  
وارد الاجل في الايام محلا لهذه العبادة وتتحقق الحكم فيها حسب مقتضى ملك فمنا حتى في شرع باصله وهو ان الصوم لا مساك منه تعالى في قوله ولا  
يدل على العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منبأ منه لانه كان النسي ينسب له لا محالة الا ان ذلك الغير قائم  
وصار كوصف لا يثبت لا يتصور وجود ذلك الغير الا به نصا راجح غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض  
عن الضيافة الموضوعة بل يوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم والمنها قيد بالصوم لان الاما من لا يجعل الابه فان المساك  
حمة او عدم اشتها او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والكيل على المغائرة تصور الصوم بدون الاعراض وكمن ثبوت  
المغائرة بين الشئين تصور وجود واحد بما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكره قوله ان الصوم يقوم بالوقت اسي بوجوبه  
لانه معيار لا ولا تصور للصوم بدون ولا يخل فيه اسي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا  
والنسي يتعلق بوصفه اسي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عبادي يوم ضيافة والتفصيل بالوقت كالتفصيل بالصوم لانه



يقوم به فواجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله ولما يصح النذر به فتلاية تذب بالطاعة والما وصف  
 المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا في وان الصوم يوم النحر مشروع باصله مع النذر به عندنا لانه اسي هذا النذر  
 نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشددة لما بينا وهو جواب عن قوله الصوم في هذه الايام  
 معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر  
 عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه  
 ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان احد يوم النحر او الصوم غدا وهذا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولما افترق  
 له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القضا في وقت آخر لتحصل له العبادة على اخلوص وتخلص عن المعصية  
 ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اياه كما التزمه كمن ان يعتق هذه الرقبة وبه عميا اخرج عن نذره باحقاها لانه  
 ما التزم بهذه الايام القدر ولما لو شرع فيه ثم فسخه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله  
 فيما روي عنه بشرن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مرتكباً للمعصية عنه وهو ترك  
 الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت اجابة  
 الشرع قلل لراي لا بل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شئ بحصول الاتلاف  
 بامره كذا في قول ود تحت طلوع الشمس وده لو كما صحح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه لم يطر فيها لاسيما بها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة  
 فقبل لا يتبادر بها الكمال اسي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروبة مشروعة باصلها لان النبي لم يقض مشروعة  
 ولا في في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فكلون حسنة في نفسها كما في سائر  
 الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وسنة العورة وغيرهما تتحققا بصفة الكمال حسب مقتضى في غير الاوقات  
 فبقيت الصلوة مشروعة بعد النبي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ولو كما اسي زوالها او غروبها ليقال ذلكت الشمس  
 زالت او غابت صحح باصله لانه زمان صلح لفريضة العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جازي في  
 الصناعات ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين مشد في الشيطان  
 والى الشيطان يزينني في عين من يعبد بها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنا  
 فاذا مات فارقتا فاذا دنت للغروب فارقتا فاذا غربت فارقتا فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى  
 الشيطان وقربنا الشيطان فاحتمل ان قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينسب حتى يكون طلوعها بين مشد في قيل  
 سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكم على عبادتها  
 فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة  
 بوصفها بالصوم في يوم النحر اذ المعنى في الصورتين المعنى في الوقت فاشارة الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما  
 بقوله لان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تأثير للظرف في إيجاد المظروف بل هو توجد

بأفعال معلومة فلا يكون فسادا سوثر فيها لانه مجاوز بمنزلة الصلوة في الارض المخصوصة بخلاف الصوم لانه لو جاز الوقت لانه يمتد  
 على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى اجواب عما يقال فساد الطرف لما لم يوتر في المطروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوتر في نقصانها  
 حتى يتبادى به الحال كما لا يوتر فساد الطرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المخصوصة حيث يتبادى به الكامل مع ان النسي فيسا  
 فساد الطرف فقال الوقت ان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فساد يوتر في السبب المحالة لانه لما كان محالوا ولم يكن مضافا في  
 النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المخصوصة فان المكان فيها ليس بسبب الوصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب  
 كراهية وهي تمنع الاداء الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام  
 كلما ساقى النقل لاني الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتبادى بها الكامل بل يضمن بالشروع بلما قيل في معنى سببه  
 الوقت ان اذكر ان كل مان والبقاء اليه فبسته على شكر افكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الزمنة كشكر الله ان اذكر شكره بالاجابة  
 في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندر استوعف فخذ بها وهو المعزى فثبت ان مطلق الوقت سبب ففعل لا يتبادى بها هي بالصلوة  
 في هذه الاوقات الكاملة وهو ما وجب في غير الوقت لان الكامل لا يتبادى بالمتاخص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع  
 الكراهية عنه بل يلزم ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة في نقصانها يخرج عن الوحدة وان لم يكن فيه النقصان حتى  
 وجب جبره بالسجود ان كان ساهايا واذ كان كذلك وجب ان يتبادى به الكامل لما يتبادى بالصلوة في الارض المخصوصة قلنا ان النقصان  
 لا يمنع الجواز كما لا يمنع الجواز في نفس المأمورة اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فواته من تحت الامر فلا بد من ان يمنع  
 الامر ففواته لا يمنع عنه الا ان يحل بالمأمورة وذلك كمن اثنى رتبة عباد عن كفارة بمنه لا يجوز ان الوصف دخل تحت الامر وان كان كذا  
 يجوز ان يتمكن فيها نقصان العوائد الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الوصف ففواته لا يمنع من اداء الواجب ثم الوقت  
 في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف المعنى في الرتبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر  
 ففواتها لا يوتر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرتبة لان ذلك هو ما هو به كامل اصلا ووصفا وانما يمكنه بالنقصان فلا اعتبار  
 الاحاد التي لا يراى بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نجزى بالسجود فلا يترس في جواز المأمورة وكذا المكان في الصلوة لم يدخل  
 تحت الامر فنقصان المأمورة نقصانه قوله ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فانه اذا لا يشترط فاعلم ان النقصان  
 بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان نقصانها في وقت اخر يكرهه اجزا وقد ساد لانه  
 اسماني ذلك الوقت اجزاه قلنا اذا قضينا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر زمر عليه وهو عاين عن ابي حنيفة رحمة الله عليه لا يضمن بالشروع  
 لانه منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولما ان فساد الوقت لما لم يوتر في افساد البقية صحته وان صارت  
 ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فوتر فساد في فسادا ويعرف به ابي يعرف بقدره  
 بالوقت حتى اذا داهن داهيه وانقص بانقاضه ويقرب بالتشديد ايضا ابي يعرف الصوم بالوقت لعني الوقت داخل في ما سببه حتى قيل هو  
 الاساك من المفطرات الثلاث نارا فان زاد الاثر اى اثر افساد الوقت في الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع يبينه ان  
 الاداء في الصلوة لا يمكنه بذلك الشرع لا يصف الكراهية بان يصير حتى تبطل الشمس فلهذا الزمة وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع دون هذه الكراهية  
 فلم يلزم حقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفكة كان لا بعض اسم الكل كما لو اربط اللبن بالبنج فتركب من اجزاء متفكة لا يكون

Digitized by Google



Digitized by Google

مصيب الميراث لا يوجب الملك فيه للغاصب ان ادعى الضمان لانا نقول بغيره ان تلك المصوب منه بعد فقر حقيقي في الشبهة  
 تحقيقا لشرط المشروعية وهو الضمان ولذا لو لم يظهر الميراث بعد ذلك وفكر له كسب كان للغاصب دون المصوب منه ولكن لا يدخل في  
 ملك الغاصب جبانة حتى الميراث ان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في التدبير تحت الزوال ولكن لا يحل الانتقال الزوال كان  
 لتحقيق الشرط فثبت هذا القدر وظاهر الوقت فانه يخرج عن ملك الواقع ولا يدخل في ملك الموقوف علينا ونقول بالقيمة في الميراث  
 ليست يبدل عن العين ان ما هو شرطه ويوهم الملك في العين يتخذ في التدبير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بغيره ولكن  
 عند الضرورة فحق كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يحقق الظهور فيجعل بدل العين اذ لا تعذر ايجاد الشرط فيه فيجعل خلفا عن النقصان  
 الذي حل بغيره قوله وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة أصلا بنفسه انما هو سبب للمصاهرة بالمسبب المولود اسي وكان ان الغاصب  
 لا يوجب الملك بغيره قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه أصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كون الزنا  
 لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب للمصاهرة كالوطى احوال والمنا سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للملك بالزنا  
 المحرمات وبيان ان اصل هذه الحرمة في الوطى احوال ليس لثبوت الملك ولكن بمعنى البعضية هو ان ما لا يحل يخلط بالملء في الزنا  
 ليصير ان شأوا واحدا ثبت له حكم الانسان ليعتق ويوصى له ويرث وبين الوطى وبينها البعضية وكذا بين الموطوءة وبينها  
 فبعضها بعضها فثبت حكم البعضية التي بينها وبين احوالها البعضية التي بين الوطى وبينها لذلك لما هو بعضها  
 واذا ثبت للميراث والميراث بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الميراث لسانا استحق سائر الكرامات والبشر من جعلتها حرمة  
 الخارج فثبت الحرمة في حق البعضية التي تحرم عليها احوال الموطوءة وبناتهما وبنات الوطى وبنات الوطى والبعضية لا تحقيقا التي جينية  
 بينهم ثم تعدى من هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية من اليها اسي تتعدى حرمة الميراث الوطى وبنات من الولد الى احواله  
 وحرمة احوال الموطوءة وبناتهما الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجلين الى الآخر بواسطة لان حرمة مآثر الزنا  
 اذ الميراث كماله سبب اليها وجزوا صار جزء منه لانه سبب اليها تمامه ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سبب لثبوت الحرمة  
 بينهما البعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكمنا والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تحليل عدم جواز بيع احوال الاولاد ونحو ذلك  
 يتبعون وقد اختلفت بحكمهم بل هو من واما ذكرنا حتى ثم اتسم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة الحقوق تتبع هذه  
 بسبب ظاهره فبعض اليه فاقدم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ جعله الاصل في احوال الوطى فبذلك الوطى هو المقصود  
 من غير تفاوت بينهما في الاضرار اليه فجز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكل ما يثبت ان ثبوت الحرمة بين الوطى والموطوءة  
 لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاشتماع ببعض حرام لقول تعالى فمن اتى به فذلك فاحذركم من العاودون لقول  
 عليه السلام نأكل اليد ملعون الا ان تركناه في حق الموطوءة منورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام  
 لانه المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة حرمت بغيره ثم هذه البعضية لا تختلف باكل حرمة فلا يتخلل حكم حرمة  
 فتبين بذاكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه سبب لحرمة الولد ويؤيد ذلك  
 هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافا لغيره في احوال الوطى فبذلك  
 الاثر ان في جانبها الفعل زمانا ثم وجد ان جعلت به كمال ذلك لانه الحرمة لا يفسد الاثر في سببها لم يكن



نسبة ثابتة بحرم عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وتثبت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرش الام  
 زنا ولدك منها فان قيل فلهذا لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لمسا  
 وجب به احسد كما في اجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمصيبة لمسا  
 بمخطور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك  
 امامه فكل هذا التحرك ترك التحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو غير واجب ترك المنع عنه  
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالبحر والقياس شديين فكذا هنا وجوب احد من حيث كونه زنا مؤثرا  
 في الوجوه بمخطور من كل وجه بثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقع في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة  
 ملك فلا يقع خلا فيما هو سبب للمصيبة فكذلك يمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدد الاحترار عنها قوله  
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى الطرف ويتعدى الى سببه  
 ما قام مقام غيره الما يعمل لعله الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء سطر الوقت التراب فذلك هنا  
 يبدو وصف الزنا باحرمة لقيامه مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرامات الاربع وحب حرمة امهات  
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابناءه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى  
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولمن لا يستحق هذا الولد جميع كرامات البشر  
 التي استحقها المخلوق من بار الرشدة كما ذكرنا ثم يتعدى اى احرامات المذكورة منه اى من الولد الى الطرف اى طرفية بها الاب  
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباها الواطي وبناتها لا يتعدى منه  
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الطرف بالابوين والاجلطة بجات كما هو مذکور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية بثبوت  
 هذه المحرمات وهي حرمة المصاهرة والضميمة المستكن ارجع الى المفهوم الا الى المذكور لا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه  
 الضميمة المتكلم في تنعدي الاول لان المحرمات لا تتعدى الى الاسباب لهذا العمد لفظة تتعدى والا لكان يكفيه ان  
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه  
 والنظر الى الفرع بشهوة خلافا له والابن الى يلبس رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعله الاصل اى  
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم  
 والتقاء المختارين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمنفعة علمت علما من غير نظر الى وصف  
 نفسها وصلاحيتهما للحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في الما في الافادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير والمنفعة  
 الى وصف التراب التي هو تلويث فذلك هنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد اذ هو مفضل لما لا  
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولما اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمة والقيح لما ذكرنا وما سوى ذلك عليه السلام  
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا ناشئ اذ ولد الزنا يكون اصلح ومنفعة اعمد الى الناس من ولد الرشدة  
 كذا في الطريقة صدق الجلال قطب الدين القنطري رحمه الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالوصف وهو الولد بذلك



أي بوصف الحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة أي قيا بمقام الولد وأبدر وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لاسيما في حق سقوط الحرمة

**فصل في حكم الأمر والنهي في ضد الباطل المباح** اختلف العلماء في ذلك اختلفوا عندنا انه الأمر بالنهي يقتضيه كراهية ضده لان يكون موجبا له أو ليلما عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاد دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك انحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الابتلاع في قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك بل لا اثر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان سوجب الأمر الوجوب في ذلك أي في حكم الأمر والنهي في ضد الباطل المباح إذا لم يقصد بامر أو نهي فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي حرمته عليه اصحاب الحديث الى ان الأمر بالنهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالأمر باليمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالأمر بالقيام فان له اضداد من السجود والكوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الأمر بنهيها عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من امر الإيجاب والندب فقال امر الإيجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به واضداد لكونها مانعة عن فعل الواجب والندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل محل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا أو بالنهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد كالأمر بالنهي عن الكفر يكون امر باليمان والنهي عن الحركة يكون امر بالسكون واذا كان له اضداد وضد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امر بالاضداد كلها كما في جانب الأمر وعنده عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امر بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امر بالنهي منها وعند بعضهم يكون امر بالواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الأمر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون امر بضده والنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يلزم وجوب حلما في ضدها ضيف اليه فذهب ابو حاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان لا حكم له في ضده اعتدال هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما أصحابنا فمن اصحاب الشافعي حرمته وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسن جميعا الى ان الأمر لوجوب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهية ضده وقال بعضهم انه يقتضي كراهية ضده وهو المختار للقاسم في الامام ابي زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام وهذا لا يبين تأييد من التأييدين في ذكر صاحب القوا طع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الأمر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الأمر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الأئمة وذاكر عبد القاسم النخعي انه في ان الأمر بالنهي الباطل يكون نهيا عن ضده لانه المأمور به مفيق الوجوب لا يدل وتخيير كالتصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده وكذا في الامارات واحدة منها واجبة مأمور به غير منهي عن تركها بخلاف تركها الى غير هذا واحتجت العامة به

بان الامر بوجوده لا يتعارض بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده وحرمة حكم النهي فكان موجبا للشي  
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضده واحدا وما يكون له اضدادا لانه باشي ضدا شتغل بفور ما هو المطلوب  
الا ترى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعتود فيها او بالاضطجاع او بالقيام بغيره  
وهو الخروج فاما النهي فلا عدام النهي عنه بالغ الوجه فان كان له ضده واحد لا يمكن اعدام النهي عنه الا بالاشياء ضده  
فيكون النهي حينئذ امر بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد لما ثبت ضرورة  
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بضده واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن ان  
الامر بضده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باول من البعض فلما ثبت بخلاف جانب الامر لان لا يتيسر ان بالامر  
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور  
فما بهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان التيسر ان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور  
الا بترك افعال واحدة ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضع المخرج بينهما ان التصريح بالاباحة لا يقتضي مع تعميم  
بالنهي فيما له ضده واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجبت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مغتلا لان  
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخير نافية عما اذا كان للنهي عنه اضداد  
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد وان يقول لا تسكن واجبت لك التحرك من احدى جهتي شئت او تقول لا تقم واجبت لك  
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد  
من الاضداد بغير عين لان النهي لا يقتضي امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي منه سلبا  
فقد ثبت الامر بضده واحد بغير عين والامر قد ثبت في المجهول كما في واحد انواع الكفارة واجبت المعتزلة بان كل واحد  
من الامر والنهي بخلاف الآخر ضيقه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع فلو كان الامر بالشئ نهيا من طلب  
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والكوت في شئ به الامتناع  
لا يصح ويبطل الامر لان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالة على ثبوت موجب وهو الطلب فينت لم يثبت عليه الا  
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو تحريم فيس لم يثبت له كان  
او لم يذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهيا عن ضده  
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عند ما واحد هو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان هو الامر بالشئ  
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضيقه مخصوصة  
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا شك ان ضده المأمور به نهيا عن ضده النهي عنه  
مأمور به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس  
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يلحق ما يتفق له من اللفظ  
ولا يفسد في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضده بما مسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهي والنهي امر صيغة جعل كل واحد منها موجبا في ضده ما اضيف اليه من المأمور  
 به والنهي عنه ضدهما اوجب فيها اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالشكاح اوجب السجدة في حق الزمير بصينته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغة  
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بين القول بحرمة الضد لم يكن اضافتهما الى الصيغة بعلت ثابته بطريق الدلالة او الصيغة  
 تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما للنهي عن التانيق يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التانيق تدل  
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد بمقتضود الملل ان  
 ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي وروى في غير النهي عنه فثبتت به الكراهية دون الحرمة ووجه  
 ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب  
 اقتضاء ضده فكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فلذلك  
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه ليس المراد  
 بالاقتضاء مبهنا جعل غير المنطوق منطوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير  
 مقصود كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فثبت  
 موجب النهي والامر مبهنا التقدير ما تندفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعل مقتضى ذكره التقدير ما تندفع به الضرورة وهو جهة  
 الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في البصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا  
 اقول انه تنهى عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجيه الوعيد على تارك المأمور به لا ركا به ضد النهي عنه وهو الترك الذي  
 هو فعل كما هو من جميع اهل القبلة ام لا فندفع الامر به من غير فعل تركه كما هو من مذهب ابي حنيفة فان كان الوعيد متوجبا لانعدام المأمور به فثبت  
 ابي حنيفة فاسى حاجة الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجيه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك على الترك كيف حكم  
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتغير التدبير حتمه لما يشترط فعل مكره وليس بمنتهى عنه ولا مخطوئته وما ياباه  
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك  
 صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه المكروه لا يعاقب على فعله وجنبه بان الضد انما يجعل مكره ما اذا لم  
 يكن الاشتغال به فهو المأمور به فاذا تضمن الاشتغال به لقوة الامحالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويعيب سببا لتوجيه الوعيد  
 ويستحق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وسبب بل عبادة وسبب  
 نيل الثواب باعتبار نفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغير قوله وقائدة هذا الاصل ان التحريم  
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوت كان مكره ما كالا مامرا بالقيام ليس ينهى عن العقوبة  
 اصلا حتى اذا قد شتم قام لاقتصد صلوة ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا  
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثانيا لا من حيث تقويت الامر  
 اى المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثانيا في الضد اذ ادى الاشتغال به الى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت الامر  
 حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالامر المأمور به كان الاشتغال بالضرر مكره ما لا حراما كالا مامرا بالقيام يعني في الصلاة



ليس ينبغي من العقود ليطرأ اليها الامالة والقصد حتى اذا تقدمت فقام لم تقصد صلوة نفسها العقود ولانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه ادى  
العقود ويكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهية ثم سياتى هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يروا حرمه العقد على فوات  
المازور به ايضا كما يراه الشيخ رحمه الله فلا يطرأ اختلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيئ على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيقوت  
المازور به بالاستئصال لعقده في اى خبر حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموضع مثل التسلوة على التراخي بالاتفاق فلا يكره  
العقد الا عند مضيق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون كره واما على ما اختاره الشيخ في رواية يعني ان لا يكون مكره واما اذا لم يكن التأخير مكره  
فلا يكره على ما ذهب اليه الجمهور او مكره فان الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كما لم يسمع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيئ فلا يكره العقد عندنا لعدم التفويت  
ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلت وعند بعضهم يحرم العقد لغوات الما مكره  
به واختلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل في  
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في حقه اثبات سنة يكون في القوة كالموجب ولما قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس  
الخط كان من سنة ليس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية ضده كتحمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد النهي عنه  
اثبات سنة يكون في القوة كالموجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادى من الحرمة بدرجته وجب مقتضى الامر  
الثابت في ضمن النهي سنة الضد التي هي ادى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يزد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو  
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما ازداد به ترغيبا يكون قريبا الى الواجب واسما قال يحتمل  
لما لا لم ينقل هذا القول ايضا عن السلف ولكن القياس يقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اتقف  
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قول على حسب احوالهم  
في الامر ولما ادى الى ان النهي يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس الخط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا  
القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد الغليل فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من سنة  
ليس الازار والرداء اى كان لبيسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهى عن ليس الخط كان ما هو الواجب غير الخط اقتضا فثبت بهذا  
الامر سنة ليس الازار والرداء لانهما ادى الى يقع به الكفاية عن غير الخط

فوصل في بيان اسباب المشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها المشرع اسبابا اى بيان الطرق التي  
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة محايينا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا ايضا  
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشافعي له هو الله تعالى وذن السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا في المنهاج  
وقال جمهور الشافعية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ايضا وجوبها اليها فانما العبادات استغلا ايضا وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى  
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل حله  
ويكون ذلك امارا لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشياء متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشافعي له هو الله تعالى  
لما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالفها هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز القواف الغير بها كصفة التحليل وكان  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل لبعض الوصف النص علامة واما في الاحكام

في المنهاج

في الفروع فيقال اسباب موجبة او على موجبة مجازا الظهور احكام الله تعالى عندنا و بان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام  
بعدها وقد توجد بعد الشرع ايضا بالاحكام في حق المجانين والعبيان وغيرهم ولو كانت عللا لاحكام لما تصور انفا كما من الاحكام  
كما في العلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتكلم الدعوة وهو الذي اسلم  
في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لموجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واجته من فرق  
بين العبادات وغيره بان العبادات حيث كانت على الخصوص متناهية الى الجاه لا تلتزمها وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب  
لانها حادثة بسبب العبد فتضاف اليه و بان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى  
شيء اخر فالعالمات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب و اضافة وجوب الفعل الى الخطاب  
وكذا العقوبات فان الواجب على المجاني ليس الا التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا فيجوز ان يضاف وجوب  
عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاحلدهم ثم ثمانين جلدة فاحلدهم ما كل  
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عند عدم الضاد اما العامة فقالوا ان  
تضاف العبادات اسبابا لضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والمحدود سبابا  
يضاف لوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص قتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب على الوطى  
الكل وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات النصوص ايضا فمن اكره جميع الاسباب وعطلها و اضاف  
الاسباب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن اكره البعض واقر البعض  
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل  
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها  
اذ لا يجاب والالزام لا يتصور الا من منعت من الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى سبب  
لا يمنع من اضافة الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل  
وجوب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذلك هذا وقولهم الاسباب  
كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يحصل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات  
وحقوق العباد كانت موجودة و الاله ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي  
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى اسباب  
الا اذا في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الاله اسباب القضاء لانه مبني على  
الا اذا ولان في اسبابها عليه حرجا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عاودة فيستقط  
فعلا للرجوع والقصير لندرتة لمحق بالكثير وسياتيكم باقي الكلام في اثبات التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى  
كما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة  
ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا بالله اى لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب لعل لانها هي التوبة

على حكمها لا يمكن المشايخ اختيار اللفظ لسبب لانه اعم اهم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على الاحباب السامع الذي هو عيب عندنا لانها  
 متوجهة في الحقيقة بذواتها لان الواجب حادث فلما بدله من محدث ولا محدث الا التبدل سبحانه وتعالى لا يستعمله بثبوت صفة الاحداث لغيره  
 الا انه جعل الاسباب امارات على الاشياء فيسير على العباد وكون الاسباب حجابا عنا فيضاف الاسباب اليها بما جاز لا حقيقة قوله كما لم يثبت  
 سبب وجوب الحج بالبيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والمناجاة من دلائل البيت على ما ينبغي  
 تعالى الى البيت ان للبيت حرمة شرفا فجزان لصير سببا للزيارة شرفا فان المكان المحرم قد زار لغيره وانه الا ان الشرف لله تعالى فيكون زيارته عظيما  
 لله تعالى لانه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس لبيت ليل لانه لا ينسب اليه الا تكبر رجب بتكرره وتوقف  
 صوته الا انه عليه مع شرفا تكبره الواجب بتكرره وليل للشرعية ولا يقال اشهر رجب شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء  
 فيه جاز لا حول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت  
 اليه مفيضة وقد يقال اشهر رجب كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان  
 شرح اداءها متفرقا متصفا على الكنية وازمنة وتخص كل ركن بوقت معين كما يخص مكان مخصوص فلم يجر قبل وقته الخاص كما لا يجوز  
 في غير مكانه فلذلك لم يجر طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجر رمي اليوم الثاني في اليوم  
 الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص جازي في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف سعي في  
 رمضان لم يكن سعيه معتادا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر لم يسهل ولو كان طاف وسعي في شوال كان سعيه معتادا به  
 حتى لم يزمه اعادة يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعمرة  
 باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اعيان واجب شهر رمضان فاللهم للعبد فيها التفق والتجاوز من مشائخ مثل القاضي للامام  
 ابي زيد والامام شمس المائنة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي المير من تالهم بحمد الله على ان سبب وجوب الصوم اشهر لانه يضاف  
 اليه وتكرره بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر والصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المائنة السخري الى ان السبب مطلق  
 شهرو والشهر حتى استوت في سببته الايام والليالي متساويان لانه اسم رجب من الزمان يشمل على الايام والليالي وانما جعله الشهر سببا  
 لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقيا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصبح  
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه باشهد من الشهر في حال الافاق لم يلزمه القضاء وكذا الخمر  
 افا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذلك اية اداء الفرض تقع بعد وجود الليلة فلا  
 يغرب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان اية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تقع  
 نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اتم الصلوة لذكر لوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد  
 وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام وكون الليالي فالنحر الذي لا يجزى من اول كل يوم سبب  
 الصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متقارنا لانه الواجب في الشهر اشياء متقارنة او صوم كل يوم عبادة على حدة فمن  
 تخطه بغيره لا اختصاصه بشرط وجوده والفراجه بالارتفاع عند طوافه والناقص كالصلوات في اوقات متباينة الفرق في الصلوات  
 اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بحج وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه



موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا تقلا فكان كل عبادة متعلقة بسبب على عدة وذلك بالظن  
الذي قلنا وان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك ميان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام  
فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني للاداء بشرع سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلامه من المائنة  
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها باعتبار الشرف الايام او شرفها باعتبار اننا اوقات لقيامها  
وكلا سنان في شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا للاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي لم يفق  
الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع المحزون الا ان الشرع استقطع عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المحزون في  
حق الصوم باستغراق المحزون جميع الشهر ولم يوجد واجواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة  
تقدر ان النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقامت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها  
فيه قوله والمصلوة باوقاتنا سبب وجوب المصلوة المفروضة اوقاتنا التي شرعت فيها بدليل اننا نسب اليها فيقال مصلوة المفروضة  
الظهر وانما تذكر تكريرا للاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنائيات التي تضاعف اليها مثل حد الزنا  
وحده الشرب بعد السرقة وحده القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي الموشرة في اسيابها فكانت اسبابا لها قوله الكفارة  
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بالكفارة التي من سبب متروك من المحل والاباحة بسبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر  
متروك من خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام ولين المنقذة المتية بالحنث وذلك  
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها كفر الذي نسب نحوه  
وكذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه لئلا يرد بها  
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في اداؤها معنى العبادة ولكنها لم  
تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد ودولم تجب متبذرة على وجه تعظيم لله تعالى كما وجبت للمعصية  
فكان في اسيابها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطور الذي يستحق الماشتم به واذا كانت متروكة  
بين الامرين وجب ان يكون سببا مشتق الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى  
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة لذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل المحض ليعين المحذور  
سببا لما كما لا يصلح البياح المحض كالقتل بحق ولين العقوبة قبل الحنث سببا لما ثم الا فطر عمد البياح من حيث انه يلائم  
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائية على الصوم فيصير سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والشرب المحرم  
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لاجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد  
بيننا ان الافطار من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مكنت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من  
ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقوع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحمد لان الشبهة الدارئة  
للحد هي التي تورث خلا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق  
انما وقت الجنائيات اذا الجنائيات بالافطار لا تصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جنائية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الامة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومثرب الحرام قال القاضي الامام ابو زيد في الاسهل اذا زني في رمضان  
 فذلك الزنا حرام في نفسه لا محذور الصوم وحرام غيره وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه كذا الذي هو عقوبة ولسبب المعنى الاخر كفارة لانه  
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحريمة ثابتة وتقتل  
 الخطا واليه من الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار الحمل هو  
 مخطور لانه احباب او مباحين ما يصح سببا لهما وكذا الاصطلاح ومباح في الاصل وباعتبار الامر اهم مخطور فيكون مباحين الاميرين  
 وكذا ما جتمع في الاميرين المعقودة صنفان الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولعل شريعتي في بيعته  
 فصححت ما نهي كذا يملكون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يوثقون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يخلف في  
 البيعة لبعضهم البعض وهي ايضا منى منها قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا ايماكم  
 اي استبقوا من الاميرين وخطوا انفسكم فيها والثاني ان الاميرين الصادقة عقد مشرع يحلف بهما في الخصومات وتلزم مناشرة عاودتها  
 سبابة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار المحنت فكانت واسطة بين الاميرين فيقتض سببا لكفارة هذا الوجه بشي الى ان الاميرين مع المحنت سبب  
 وآوجه الاول بشي الى ان نفس الاميرين سبب المحنت شرط الى كل واحد ذهب فزني من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة  
 قوله والمعاملات تعلق البقاء المقدور بها عليها البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالعمالات مشروعة بكذا سبب  
 مشروعة المعاملات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والحسن تباطيها اي سببا شرعيا من قوله  
 فان يتباطى كذا اي يخرج فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا  
 لما لا نقول وجود سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصالح سببا  
 لها وبما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى  
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجسد وبقاء النفس بالناسل وذلك بايتان المذكور الا ان في مواضع الحديث فشرع له طريق  
 يتاوى به ما قدر الله تعالى من غير ان يحصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا  
 وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشبهت بتعدد ايجاب المونة عليه وليس للامر قوة كسب الكفريات في اصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء  
 النفس الى اجل غير اصابه المثل بعضهم من البعض وما يحتاج اليه كل نفس كفاتيتها لا يكون حاصلا في يدنا وانما يمكن من  
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب  
 من الضمان والله لا يحب الغشاق قوله والايان بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب عنا  
 فنسب الي سبب ظاهري يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطة تبشير على العباد وقطعا شبهة المعاندين او لو لم يوضع له سبب  
 ظاهري بنا انكر المعاندين وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب لظاهر الزاوا للوجه عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم  
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي حالما لانه علم على وجوده وجدانيته  
 فيستدل به على ان له صانعا هو صون الصفات الكمال شرا عن الحقيقة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

يدل على البعير واثار المشي يدل على السير هذا المهيكل العلوي والمرکز السطلي اما يد لان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو  
 طريقة القاضي الامام ابي زيد واثار البعير فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فمما لو اسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى  
 على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم بالقيصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها  
 واوجب هذه العبادات علينا باثرها ورضي بها شكر السوان نعم بفضلها وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان  
 سده عمره وان طالت فالاسمان وجبت شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة  
 الاعضاء السليمة والصوم وجبت شكر النعمة اقضاء الشبوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجح وجبت شكر النعمة  
 فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لحرمة وجبت زيادته اداء لشكره هذه النعمة تحصيل الامان من الزمان  
 فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالزمام  
 اذ ادا وجب علينا بسببه كالبيع يجب بالثمن ثم لطلب بالاداء ولقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لاخير لان  
 الوجوب لا يستغنى الا بالامر يقال ليس الامر الا بالزمام اذ ادا وجب به او وجوبه عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب  
 في حقنا فافادته الامر فقال انما ورد الامر بالزمام اذ ادا وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يرد  
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي  
 يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب السبب الوقت ما هو المشروع قلنا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في  
 الصوم فانه مشروع قلنا في كل يوم وجب الاداء اول يومه وفي رمضان يكون مشروع واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب  
 بالاداء لوجود شرطه هو تمكن من الاداء اول يومه كذا ذكره شمس الائمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة  
 على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاصحاء على يوم وليلة اي الدليل على ان نفس الوجوب بالنسب  
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا  
 الانحاء والمجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية فثبتنا  
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالنسب لوجه الخطاب عليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء لا يقال  
 ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرطا القضاء فيه  
 كالنية وحيث لو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرطا القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الا ان  
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاء ما بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والمخاض اذ اسلم او لمع او طرقت بعد  
 خروجه الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهنا ومع الوجوب رجعت شرطا القضاء  
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على النعم انما يستقيم في حق النائم ودون المنع عليه والمجنون  
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه اصلا حتى لا يجب عليهم القضاء بعد الافاقية اذا كان  
 المجنون او الانحاء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من اكبر سيديا لاوقات العبادات من اصحابنا فثبت  
 يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة يكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما



يعرف السبب نسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط مما زاد من الشيء اما ان يكون  
الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط مما زاد من الشيء اما ان يكون  
اقتل وتعلق به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرره بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط مما زاد من الشيء اما ان يكون  
وان يكون الشيء المضاف حادنا بالضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث له فعله واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتميز  
كان الاصل فيها المضافات الى اخص الاشياء بعينها لا بالاشياء بالكلية لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط  
فانما يضاف اليه لانه يوجد عند وقتها العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر بموجبه حقيقة حتى يقوم دليل المجازية  
لان الاضافة للتعريف فلان المضافات كقوله قبل الاضافة وقد تعرف بعد بالضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص بالشيء  
متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاري غلام كان كقوله لشيء في الغلمان ولو قلت جاري غلام زيد منار معرفة لاختصاصه به  
ثم اختصاص الشيء بغيره فيكون بعبارة فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب فاختصاص  
اليه بزيد في قولك بزيد يعني الجزئية وتقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما  
واجبا باضافته اليه اي بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يشترط عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجوده الواجب يحصل في هذا الوقت  
ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان سببية اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة لقتل  
وهذا كسب فلان وتكرره والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اثاره فتكرره بتكرره ولان اضافة اليه  
دليل قوله وتعلقه به اي كما ان الاضافة تدل على سببية تدل بلازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على سببية ايضا لان الامور  
تضاف الى الاستباب الظاهر فلا تكسر الحكم بتكرره الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر  
حادث بتكرره فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الا بالامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي  
التكرار ولا يتحمل وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد الله تصديق بدرهم من مالي اذا اسييت او اذا وكلت الشمس لا يقتضي  
التكرار كما لو قال تصديق من مالي بدرهم مطلقا على امر بانه معين ان الوقت هو السبب ان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر  
بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانما يتكرر بتكرره اسبابا قوله وفي صدقة الفطر اسما  
جعلنا الراس سببا والفطر بشرط طمع وجود الاضافة اليه لان وصف المونة يخرج الراس في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بتكرره  
تكرره وجوب الزكاة بتكرره التحول لان الوصف الذي لا جد كان الراس سببا وهو المونة تجدد بعض الزمان كما ان الثمار الذي  
لا جمل كان المال سببا لوجوب الزكاة تجدد بتجدد التحول ويصير السبب تجدد الوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقلل لما كانت  
الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤوس الناس  
بكثرة فطرهم بقول رسول الله صلوات من التمرجة ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا  
تكرر بالواجب بتكرره الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم يجعل الراس سببا والوقت شرطا  
في حكم جعله الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فقال  
لما وجدت الاضافة اليه راجعا الى الراس في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي عليه السلام

انما

اجرا مجرى الموتى في قوله عليه السلام لو لم يكن الموتى من حيث موتهم عليكم والاصل في وجوب الموتى انهم في الموت  
الوقت فان نفقة العبيد والمرد يجب بالراس لا بالوقت او بالراس هو المحتاج الى الموتى دون الوقت وكذلك موتة انفس سببها  
وذلك يصور في الراس دون الوقت فنحن ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كما لا يمانع في حق المصطفى  
واما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديره فان الراس لما صار سببا  
لوصف الموتة وهي تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد وتقدير التجدد الموتة كالنصاب لما صار سببا لوصف النماء والتمتع وهذا هو  
النماء بحولان السجل متى تكرر وجوب الزكوة بتكرار السجل في نصاب واحد قوله وعلى هذه اكرر العشر والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض  
الناسية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالتمسك من الرعاة اسي على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصير التجدد  
حكما تكرار العشر والخارج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض الناسية كما ان السبب الزكوة المال النامي والدليل على سببية  
الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخارج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرية وارض خارجية باعتبار  
صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخارج ليقط اذا اصطلم المزرع آفة ولم يتق من السنة ما كان  
استئصال الارض فيه فنعرفنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في المال الزكوة بالان النماء الحقيقي  
اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخارج اعتبر النماء التقديرى بالتمسك من الرعاة  
لان الخارج من غير جنس الخراج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكفي فيه بالنماء التقديرى رعاية بجانب المعاونة ثم ان كل  
منها يتكرر بتكرار النماء مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالمتجددة تجدد النماء تقديره فكذا لك الراس في صفة العشر

فصل في الغرمية والرخصة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالوارض فالرخصة اسم لما هي على اعداد  
العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا ردت فعلة وقطعت عليه ولهذا كان قوله  
اعزم ان لا افعل كذا او ان اضل كذا يمينا لان توكيده بصيورة يمينا ويقال عرمت عليه اي اتممت عليه والرخصة في  
الغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا او اتيست اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر  
في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشايع وقوله غير متعلق بالوارض بيان لاصالتها لانه تعبير في التعريف  
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالكرمات والرخصة اسم لما هي على اعداد العباد كالاولى باجر  
كونه الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لغير المرض والسفر وجازة لغيرهم الغرمية ما استمر على الامر  
الاول واستمر علينا بغير انما لنا ونحن عبيده والرخصة ما تغفر من عسر الى يسر لو ابطه عذر المكلف قوله والغرمية انقسام  
اربعه فرض هو واجب سنة وفعل ويدخل في هذه الانقسام الفعل والترك فان التارك الغنى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا  
لترك الفعل الميتة وشرب الخمر وواجب ان فعل فيه شبهة ترك اكل الفسب والغصب بالشرع يسهل او قل كان وانه ترك ما قيل فيه لا بأس  
ولو يبدى ما ذكره شخص الائمة الواجب ما يكون واجب الاول او شرعا او واجب التارك فيما يرجع الى الفعل والحكمة وقيل في تخصيص هذه الانقسام الى الغرمية  
لا تخلف من ان كغيرها ما هو الاول هو الفرض والثاني لا يخلف من ان يقاب تركه اولاد الاول هو الواجب والثاني لا يخلف من ان  
ان يستحق تركه لئلا يولد الاول هو السنة والثاني هو الفصل ويدخل في هذا القسم الاخير المباح ان اصل المباح من الغرمية

وذكر في بعض نسخ اصول الحق لاصحابنا ان الفعل الصواب من ان يخرج جانب الادوية او جانب الترك او لا  
 بذو ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفيل وهو كفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق  
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او اظلم عليه رسول الله عليه السلام وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والندوب واما  
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو المحرم او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب  
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعلما بالبدن حتى كفر  
 جاحده ونفسه تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة النمل ما افترضنا اى قطعنا الاحكام فيها قطعا  
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اى قدرتم بالقسمة ويقال فرض القاضى النفقة للمرأة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة  
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل  
 هو ما يجب المكلف على تركه واثاب على تحصيله لانه ليس بجائز يخرج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانها ليقين  
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض طه ما ينبغي وحكمه اى الاثر الاثبت بالفرض اللزوم  
 علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة الثبوت بدليل مقطوع به وبذا الاعتقاد هو الاسلام حتى  
 لو تبدل بغيره يكون كفا لانه انكار الدليل القطعي وعلما بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به تخير  
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء  
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافر او منه لا كافر اهل قبلتك اما  
 لا كافر اهل قبلتك فغير مثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكسيت نجا طيب اهل البيت شعر وطائفة قد اكره في  
 بحكمهم وطائفة قالوا مسي ومذهب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن  
 الا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ونفسه تاركه اذا شئت باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهى السقوط سمي به لانه ساقط  
 في اثبات العلم ليقيني طعن بالمعذور وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا اولانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله  
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختياره مخرج صدر او هو ما خذ من الوجيب  
 وهو الاضطراب سمي به لانه اضطراب في ثبوته وسجل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لا زوم ولا  
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة ولتعديل اركان الصلوة وصدة  
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا  
 لان دليله لا هو وجب اليقين ولزومه الاعتقاد معنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يتركه الا ثبت قطعا قوله ونفسه تاركه  
 اذا استخف باخبار الاحاد واذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان يتركه مستخفا باخبار الاحاد وان لا يرمى العمل  
 بها واجبا او تركه متناولا لها او تركه غير مستخف ولا تناول ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد  
 ونحو ذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان تناول سيرة السلف والخلف في النصوص عند التماثل  
 وفي القسم الاخير نفس ولا يفتل لان العمل بها واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية ونسقا هو المذكور



فی عامۃ الکتاب وعلیہ يدل کلام خمس المائۃ وهو یصح وما ذکرہ ہنا بشیر الی ان ترکہ لا یوجب تضلیل اصلا وتوجب التخصیص بشرط ان یکون مستغنا ولا یوجبہ اذا کان متناذرا ولا لیس فیہ ولا لیس فی التخصیص فی القسم الثالث بل ہو ساکت عند عبارۃ التکویم بدل علی انہ لا تضلیل فیہ ولا تخصیص الا فی القسم الاول فانه ذکر فیہ الواجب کالکتوبۃ فی لزوم العمل والنافعۃ فی الاعتقاد وحقی لا یجب تکفیر جاحدہ ولا تضلیلہ وحکمہ انہ لا یکفر النہالین تکذیبہ ولا یفسق تبرک هذا الا ان یکون مستغنا باخبار الاحاد ففسدہ وکن یصح ما ذکرناہ اولاً لان وجوب العمل بخیر الواجب ثبت بدلائل قطعیۃ متارکۃ علی وجہ الاستغناء ان یکون متناذرا لا یجوز ما بدون الاستغناء والتاویل کیونہ فاسقا قوالہ فاما سوا فلا اسی اما تارکۃ متناذرا فلا یفسق ثم الشان فی اکثر التفرقة بین الفرض والواجب وقال ہامیرا وغان ویطلعان علی معنی واحد وهو الذی یندیم تارکۃ ویلایم شر ما لوجبہ سوا او ثبت بدلیل قطعی او ظنی قال وایختلف طریق اثبوت الدلیل باختلافہ فی نفسہ فلان اختلاف طریق التواضع لا یوجب اختلاف حقا لفظا وکذا اختلاف طریق الاحرام بالقطع والظن لا یوجب اختلاف فی نفسہ من حیث ہوا احرام قال وتخصیص اسم الفرض بالمقطع والواجب بالظنون یکم لان الفرض لغة ہو التقدير سوا ان کان مقطوعا بہ او ظنونا وکذا الواجب ہو اللزام او الساقط سوا ان کان مقطوعا بہ او ظنونا وکان تخصیص کل واحد تقسیم حکما ونحن نقول انہ ان انکر کونہما متباہتین لفظا معنی لہما بینا من معنی کل واحد منہما ومباشرة احد المعنیین الاخر واکثر التفرقة بینہما حکما بان یقال لا تفاوت بینہما فی لزوم العمل لطلل الفکار لان التفرقة بین ما ثبت بدلیل مقطوع بہ وبين ما ثبت بدلیل ظنون بہ ظاهرة لان ثبوت الدلیل علی حسب الدلیل فمتی کان التفاوت متباہتین الدلیلین لا بد من ثبوتہ من الدلولین وقولہ تخصیص کل لفظ التقسیم حکمی مسد لا ینخص الفرض بقسم باعتبار معنی القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنی السقوط علی الواجب الذی بناہ ولا یوجد معنی القطع فی الواجب ولا معنی السقوط علی الواجب الذی بناہ فی الفرض فانی یلزم التکلم وسائر الاسماء الشرعیۃ والعرفیۃ ہذہ اثباتہ فاصح ان عند الشان فی وجوب العمل فی الواجب مثل وجوب العمل فی الفرض والتفاوت بینہما فی ثبوت العلم ودرجہ وحدۃ ثبوتہما والتفاوت بینہما ثابت فی وجوب العمل الصیاحی کان وجوب العمل فی الفرض اتوی من وجوبہ فی الواجب ویبایہ ان انھن المقطوع بہ وہو قولہ تعالی فاقروا ما تیسر من القرآن او جبہ قراءۃ القرآن فی الصلوۃ او المراءونہ القراءۃ فی الصلوۃ بالاجماع وھذہ انھن باطلاتہ وجمومہ یتناول الفاتحہ وخیر ما ینقضي ان یمحج المكلف عن المدة لقراءة غیر الفاتحہ کما یخرج بقراءتہا وخیر الواحد وہو قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بالفاتحۃ الکتاب او جبہ الفاتحۃ حینا فوجب العمل بخیر الواحد علی وجہ لا یلزم منہ تفسیر موجب الکتاب وذلك بان یحصل قراءۃ الفاتحۃ واجبیۃ یجب العمل بہا من غیر ان یکون فرضا یتقرر الکتاب علی حالہ ویکمیل بالدلیلین علی مرتبہما قولہ لم یسنہ فی الطریقۃ مسلوکۃ فی الدین وکما ان یطالب لمرادہا باتقانہا من غیر فرض ولا وجب لانا طریقیۃ امرنا باحیاءنا مستحق المائۃ تہرکنا وامن لومان اسنہ لفظ الطریقۃ مرغیۃ کانت اخیر مرغیۃ وامن طریق مغنیۃ وسطہ وامن لیس لیس برفق من باب طلب فان احدث السنۃ منہ فباعثا ان المار لیسب ویکبر فیہ جہان الماء ومنہ قول الشارح وسنۃ باحتقاط علی الاباطح ووی فی الشرعیۃ اسم للطریقۃ الحسنۃ مسلوکۃ فی الدین من غیر فرض ولا وجب کما اشار الیہ شیخ فی بیان احکامہ سوا سلكنا الرسول علیہ السلام او غیرہ ممن ہو علم فی الدین وحکمہ کذا قال خمس المائۃ حکم سنۃ ہو الاتباع فقد ثبت بالدلیل ان رسول اللہ علیہ السلام متبع فیما سلك من طریق الدین وکذا الصحابۃ لبعہ واما الاتباع الثابت بمطلق سنۃ خال عن سنۃ الفرض



باب الاذان من البسوة فيقول مرة واحدة لا بأس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي عن النبي  
حديث الرويان الملك تمام على جذمة حاطة على احدى يديه ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة في الاذان  
السنة وان سقط اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا للترك السنة المشهورة وان صلين باذان و اقامة بازت  
صوتين مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والتقصير للفقهاء ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما  
ذكر مقصودا فلا بأس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ولا يأتى في الوقت لان المقصود  
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا واذان انجب وكذا واذان القا مدني بعض الروايات لانه خلاف السنة  
التواترة فما ذكرناه وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة في العبادات نوافل العبادات نوافل مشروعة لنا لا علينا وكلما انشاها  
المر على فعله ولا ياتى على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الفينة نفلا لانها زيادة على ما شرع له العباد وهو اعلان الدين الله  
وكبت احد الله تعالى وتحميل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح لتفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد  
عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ليعين وشرح لنا لا علينا حتى لم يتبين تركه طامعا وحكمة انشاها  
المر على فعله لان فعله عبادة واداء العباد سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه نافلة عن الفريضة والوجوب ولا يلام ولا يعاقب  
الينا نافلة عن صفة السننية قوله وضمن بالشروع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذ اشرح في نفل الثبات  
يو اخذ بالمضى فيه ولو لم يمض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يواخذ بواحد منهما لان النفل مشروع  
غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع  
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتبادى بنية النفل ولو اتمه كان موديا لنفل لا سقطا للواجب ولا يمنع  
صحة النافلة عندكم ويباح الافطار بعد الفريضة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب  
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الاثم تحقيقا لنظريته كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدراهم  
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا سلم ركعة كان باختياره في  
الركعة الاخيرة واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يترتب به واذا تركه بطل المودى  
منه وتبعه ترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كسافر على النظر لا يحل له ابطلا لكونه يحل له اقامة الحجبة ثم الظاهر  
يطلب حكما لما حل له وجعل اليه وكفى اخرج مصاد ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فحرق ارض جاره لا يحل  
ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعه لما هو علال له ولما كان ابطلا المودى امر حكما لا يصنع لا يضمن بالقضاء كمن شرع في  
صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا  
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى كذا انها ولا حنى لاعتبار الشروع بالندرا لان النذر التزام بالقول وله  
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجب فيها  
التزام بالقول فلا يلزمه ولا طيرة الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم  
فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول وكذا شرع في الاعطاء بقدر ما اوى به ولا يلزمه بالملحط على ان الشروع اداء



بالفعل والندب كما يجب على الله بالقول ثم في النذر يذمه بقدر ما سمي فكذلك في الشرع يذمه بقدر ما أدى وما لم يذمه كما ان ما لم يسم به فلهذا  
ولا يذمه من قول ان المؤدى صار لله مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة واوى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باواده  
ذلك الجزاء مما راعى الله تعالى حاله ولهذا لو مات كان مشا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسا ومضمون عليه اثنان بالنظر  
والاجماع ومبطله صيانة احترام من ارتكاب المحرم وجوب الضمان والاوجه الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة  
صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة صفة مما  
لا يجوز صفة فلا يكون المؤدى وطاعة لا بالانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولن سئلنا كونه عبادة  
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد القضي وان عدمه ولا يتصور التغيير  
بعد عدمه والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف  
بين الامة ولو كان اداء الباقي شرط لبقاء عبادة لبطل لقوات الشرط ولن سئلنا كون الباقي شرط لبقاء  
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي الباطل لانه لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل ولكن  
فيما سئل محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من التناظر  
قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على  
معنى انه يصير نوعا غير صوم ما ما شرعنا فكان له عريضة ان يصير صوما او صلوة ما يفهم الغير اليه فيكون المؤدى  
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون  
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له  
من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقائه عبادة وكل جزء  
له جزء بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فان فقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقائه الاجزاء اللاحقة  
بعده عبادة وان فقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقائه الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل  
جزء من اجزاء المتوسطات يتوقف عبادة على كون شرطا لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانقائه ما يعقبه  
عبادة قلنا كذلك محلا بالبدن لاكل لقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحصل التغيير بعد القدم لان ذلك خلاف  
القياس والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبست اعمالهم وقال عز اسمه ولا تطلقوا اعمالكم وقال جل ذكره  
لا تطلقوا عهدكم فاعلموا فمن هو الاذى ولا يرد النسي الاما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال  
المتقدمة وان كان قد اعطى لما حكم التمام والفراغ ولما كان انتم على الايمان شرطا لبقائه ما مضى فلم لا يجوز  
ان يكون وجوده الجزاء المتعقب شرطا لبقائه ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التعديل  
كاملين وعبادة لم يكن مشروطة في صحة الا بالبدن القدر ولا في حاله بل كذا في حق المهاجرين وان لم يحصل ما هو  
المقصود بالجزء من تكميد البعض البعض بالبقوى على الذنب عن الجزاء فكذلك في غير ذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم  
لا تستلح من اداء الباقي ليس باطل فاسد لانه لما اتى بما ينقص العبادة قيدت او جزاء ما تقدمه ولم يوجد سوى فعله ووجوه الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمجهول هو مفسد الان الفساد فعل محيل به الفساد وليس من ضرورته ان يصار الى فعل الذي جعل فيه الفساد  
 لكن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غير منسقط القنديل وانكسر حمل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصار الى فعل القنديل وكذا  
 شق نرق نفسه وفيه يالغ لغيره ومثله احراق الحصاد وسقى الارض غير لازم فان ذلك غير متضاف الى فعل بل الى رعايته  
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يتفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك  
 على وجه محيل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يحتملها وان كان الاحراق في يوم يريح اضيف  
 اليه فيض من الارض والذرع واما مصلا الظاهر اذ اراد الى التوجه فبطل لصنفه القرينة العينية انه ليس بمنى حنة لانه  
 نقص والبطل ليو دى احسن مما دوى والى دى احسن مما كان لا يعيد ما دعى فادشرها كما دم السجدة ليعنى احسن مما كان  
 لا يعيد ما عيان في خرابه وصار الحاصل ان ما دوى لوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه اذ الباقي نصا  
 المشرع موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب اداؤه وجب قضاءه اذا افسد قوله هو كما لنذر  
 صار الله تعالى تسميته لافلا ثم وجب لصيانه ابتداء الفعل فلان يجب لصيانه ابتداء الفعل لبقائه اولى اى الشروع في العبادة  
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر او الجزاء المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صادر عن الله تعالى اما المودى  
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المندور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه  
 بمنزلة الواحد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب لبقائه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء  
 التكليف دون لبقائه وعدة الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والشيوخ يمنع صحة ابتداء الهبة دون لبقائها ثم وجب لصيانه  
 اذ في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانه ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل  
 اذ في الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقرض ضعيف  
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق تبرع به  
 والمقصود ومنه رفع حاجته المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والظهور  
 وبقبالي القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان بعض المال التسليم الى الفقير والمستقرض  
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فلذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى  
 لزمه ان لا يبطله بالاستئذان عن اداء الباقي وانما اقرضا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد  
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل النظم  
 والقياس فيه ما قاله زفر بن محمد ان المودى انفق عبادة فيجب ميانها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسانا او قالوا ان سبب الوجوب  
 وهو الشروع مساوق الواجب فيلزم ان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طر اليوم وذلك لان المبدأ انما هو  
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهور والصوم القضا  
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد في شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونقصانها فبالا يجب  
 عليه حفظ عبادة افضل التزامها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع ولذا لم يلزمه باختياره المصير

فما منا للعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما حق من الآخر نوعان من المجاز  
احدهما اتم من الآخر اما حق نوعي الحقيقة في الاستباح مع تقديم المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وهداهم  
تختلفت أنواع الرخص فاقسمت على النوع اربعة وحرث ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الرخصة  
حق من الآخر يجوز ان يكون فعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق  
كس ان تفعل كذا اى انت تخلق به معنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اى الكل في كونه مجازا فما يستباح  
اى يعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه  
لم يؤخذ تلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكرهه وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذه انتفاء الحرمة  
فان من ارتكب كبيرة وحسب الله عنه ولم يؤخذ به بالاسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذه ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم  
ترك المؤاخذه بالفعل مع وجوب السبب المحرم للفعل بوجوه من الفعل وترك المؤاخذه ترك الفعل مع قيام السبب المحرم للفعل  
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك يخرج المكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذه  
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغفرية فلما كانت الغفرية كاملة كانت الرخصة  
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكروه بما فيه الجواز كلمة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على  
عضو من اعضائه حتى فسد اختياره والغدر رضاه باجاء كلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغفرية في اتم  
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثباتية معتبة لا تنكشف بجمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يتحطل  
وسقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يتحطل التغير لكن العبد رخص له الاجراء  
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه ليقوت هذا الامتناع صورة تجريب البنية ومعنى يرهق الروح وحق الله تعالى  
لا يفيوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفيوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه  
لم يبرم عليه الاقرار ثانيا اذا التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفيوت حقه من هذا الوجه لكن يبرم من اجراء كلمة الكفر  
بطان ذلك لاقراره على حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجاء كلمة الكفر على اللسان بغير  
ولو ميل نفسه لاقامة حقه واقراره دينه لصيانة حرمة من الشك كان مجازا شيئا والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب عند  
رحلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال  
وقال لاخره اقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه شيئا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك سواد  
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باحق فبينما له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل  
كان اخذ بالقرسية قوله وانطاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الاقطار او اضطر اليه بحجة له ذلك لان حقه  
في نفسه ليقوت اصلا وحق الله تعالى ليقوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح  
مقيم كان اجور لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بدل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه اتمام الصلاة في الدين وحراره الا اذا  
كان سائرا اذ مر بغيره ففطر حتى قتل كان اشمالا لان الله تعالى ابل على النظر لئلا يكون كان منكم بغيره او على سفر فعدة من ايام اخر ففطر



الملوك رمضان في حق كشبان في حق غيره فيكون اثماً بالاعتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة  
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما في مال غيره وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا  
 اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرحمة الله في النفس فان مقتضى نفوس في النفس صورة حسنة وحق غيره لا يفوت معنى لا يجبر  
 بالصنان فاذا صبر حتى قتل كان شهيداً لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه وهو صبره التعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال  
 لكان عصيته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذاً بالغرمة مقيماً فرض الجهاد انه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صيانة  
 ثباتاً لذكره فخر الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجوراً ان شاء الله قيده بالاستبتياء ولم يذكر الا  
 فيما سواه لانه لم يجبر فيه نصيباً بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فافساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك اسأل  
 من كل وجه لان الاعتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى عز الدين فلماذا قيده به على هذا وانما في المضطر مال الغير حتى لو صبر مات  
 جوعاً لم يكن اثماً بل يكون مثاباً اخذاً بالغرمة الا انه لو ترخص اكل بحسب عليه الفهم لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عوف  
 في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وعلمه ان لاخذ بالغرمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها  
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق  
 صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم  
 تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه غرمة قال الله تعالى اخباراً واما بالمعروف وانه  
 من المنكر واصبر على ماصابك ان ذلك من عزم الاسوار واذا تمسك بالغرمة كان باذلاً لنفسه في اقامته من اشيع لان القوم لما كانوا  
 مسلمين يعتقدون وجوب ايادهم به وحرمة ما بينهما هم عنه لا بد من ان يتركوا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجوراً  
 بخلاف النازحى اذا حمل على المشركين من غير ان يطمح في حكمته فيهم حيث لا يخل ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير  
 منفعة المسلمين ولا نكاسته في المشركين لان قتله لا يفي باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون ملقياً بنفسه في التهلكة من غير ان يكون  
 عالماً لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المرعى والمسافر مع قيام  
 وتراخي حكمه وهذا صحيح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من ايام لم يلزمها الامر بالكدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة  
 فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعذمة من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجباً للحكمة وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر  
 فمن حيث ان سبب موجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ في ثبات في الحال كان هذا القسم دون الاول  
 فان كمال الرخصة كمال الغرمة فاذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فتوافقى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع بثمن موطن من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك سبب المصلحة والمطالبة بالثمن ثابت في البات مترسخ من سبب المقرون  
 بشرط الخيار والاصل كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله كقطر المرعى والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب موجب للصوم  
 المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجهاً لاعتدال العام ونحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم  
 وحرمة الافطار تراخي في حتمه الى احوال عدة من ايام اخر فكانت الغرمة اذ في حال الرخصة منها في المكروه على الافطار في الصوم  
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبنيّة على هذه الغرمة اولى حالاً من الرخصة المبنيّة

على الغزمية الاولى كما انما هو المتعارف بها بل ان الغزمية وانما صحتها من هذا الوجه اخذت منها بالجملة لان الحكم وهو الوجوب هو المستتر  
 الا فطارها تراخي ولم يكن كما ينبغي في الحال لم يمار من الرخصة وهي بارة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقية محضه لان التجاوز فيها مدخل من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولذا اى ولان السبب قائم موجب  
 للحكم في وقتها كما هو موجب في حق غير ما صح الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في وقتها الى دراك عدة من ثم لم يفرم ليزمها الامر  
 بالعدة في وقتها قبل ذلك كما لو كان قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمها الامر بالعدة لان ترك الواجب لعذر يرفع التام  
 ولكن لا يسقط التجاوز كما الحكم وهو على الفطر في رمضان واذا فطر وادرك قبل ذلك زمان القضاء يلزمه الامر بالعدة وكذا السائل ففرقا  
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا لما لم يثبت في الغزمية وتروى في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث  
 تضمنها ليس بواجبة استلزام اى حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا قال الشافعي رحمه الله  
 في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله الشافعي وسعيد بن المسيب والاوزاعي  
 والجمهور اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخى الى دراك عدة من ايام اخر فتضمن ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 ذهب اليه اصحاب الظواهر طاعة ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيكون معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب لم يوجب  
 وهو مشهود اشهر بطلانه لما كان قائما وتأخير الحكم بالاصل غير مانع من التحميل كالكيفية الموعول كان المودى للصوم عالما الله تعالى في  
 اداء الفرض والمترخص بالفطر عا لا لنفسه فيما يرجع الى الترتيب فكان الاول اولى وتروى في الرخصة يعني لم يتعين اليه في الفطر  
 في الغزمية نوع ليس الفينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليس من التفرقة بعد معنى الشهر وكانت الغزمية تودي اى  
 تحصل معنى الرخصة وهو ليس من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التمتع  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي  
 الا ان هذا لا يثبت لرفع المسافر والامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما خبر ذلك انفق ان هذا ليس نعمت الغزمية بل  
 وكان لاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان نصيصة الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط  
 عنه بخلاف النوع الاول استلزام من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان  
 اثما لان الافطار لم يرد في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه  
 بما صار به مما هو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام من قتل نفسه بالسيف الذي  
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للمشروع ايضا لان المشروع في حق ما لا تأخير او جواز التحميل على وجه تعضن ليس او اما التحميل  
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه  
 ساقط اى متاعا الى احوالك عدة من ايام لا فطر فليكون له الصبر على الهلاك مقيما من الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن الصبر لم يسقط كان الصبر على الهلاك مقيما من الله تعالى منظر الطاعة فكان ما جرد لان ذلك عمل الجاهل به  
 قوله والما تم له الجاهل لما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فافهم  
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ ضمن تنقيها تسمية ما حظر عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا الاسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان اسقوطها في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قلنا انفسنا بهم فمضى اطلاق اسم  
 الرخصة عليهم باعتبار الصورة تجوز التحقيق لان السبب لموجب الموت من الحكم عدم اصلا بالرفع والنسخ والاسباب على غيرنا لا يكون تقييدا في حقنا  
 فتحة في مقابلة التفتيح والاصلا لعمال الشاة والاحكام المنظمة لقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافلال الموانع  
 اللازمة لزوم الفعل كالفعل المعاني في الكشف لاضر النقل الذي يصر صاحبه اى يحسبه من الحراك ثقله وهوشل ثقل تكليفهم وضعته  
 سوا اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الافلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاة نحو تفتيح القضاء بالقصاص من اهل  
 او خطا من غير شرع الديه وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وحرمان الفنائهم وتحريم المردون  
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب  
 عليهم خمسين مائة في اليوم والليله وركعتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجناية والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنه  
 في غير المسجد وحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمه والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم  
 احتراقه تبار منزل من السماء ومساكنهم كانت بواحدة ومن اذن بنبذهم فربا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب دله فرطت هذه  
 الاسور عن هذه الامه تكريها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقطت عن العباد مع كونه مشغورا في الجملة  
 وبه القسم الاخير من انواع الرخص فاسقطت عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
 مشغورا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظيره القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث  
 انه بقى السبب الحكم مشغورا في الجملة اخذ شبهها بالحققة فصنع وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبه على  
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه بالحققة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسبه هذا النوع  
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقطت اشراطها في نوع منه اصلا  
 وهو اسم حتى كانت العينية في السلم فيه مفصلة للعقد وروى ان النبي عليه السلام منى من بيع مالىس عند الانسان ورضخ على  
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشئ الذي لا يكون ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام منى من  
 بيع مالىس عند الانسان ورضخ في السلم للحاجة ففطرت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط  
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في السلم فيه مفصلة للعقد لاصحوة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على  
 المتابعين لميتوعلوا الى قاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الداهم الى مقصوده من البيع فكانت رخصة مجازا  
 حيث ان العينية سقطت في اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعية كالاصل والافلال ولكن لما شبه بالحققة من حيث ان العينية مشروعة في  
 الجملة قوله كذلك العينية والحق سقطت من المتكرو والمفطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعها الصبر عنها اى وكسقوط العينية في السلم سقط  
 حرمة المتيته في حق المكروه والمفطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى من ابى يوسف رحمه الله ان  
 لا تحرق ولكن يرضخ الفصل في حالة الاضطرار ابتداء للجه كمانه الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب المشافى رحمه الله في اجابة  
 وكثير من العلماء وقائمة الاختلاف قطرها اذا صبرته مات لا يكون انما عذبهم ويكون انما عذنا وفيها اذا طغى لا ياكل مرانا  
 باكل هذه المحرمات في حالة النجاسة عذبهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نجاسة غير متجانف لا نحو فان



في الغزمية الاولى على انهما وانما هما كما في الغزمية وانما هما فمن هذا الوجه اخذت شهبا بالجماد لان الحكم به هو الوجوب وهو مستتر  
 الا فطرهما تراخي ولم يكن كما في الحال لم يلبس من الرخصة وهي باءه الا فطر وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقية موصفة لان التجاز فيها مدخل من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اسي ولان السبب قائم موجب  
 للمكسفة فتم كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في الحكم الى ادراك عدة من ثم لم يفرم ليزمها الامر  
 بالعدة لولا ما قيل في ادراكها لولا ما قيل في ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمها الامر بالغزمية لان ترك الواجب لم يبرر رفع التام  
 ولكن لا يسقط التجاز كما الحكم به على الفطر في رمضان واذا فطر وادرك قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالغزمية وكذا الحال لمن فطر  
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا من سببته وتروء في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث  
 تضمنها ليس بواجبة المسلمين اسي حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الا فطر عندنا قال الشافعي رحمه  
 في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الا فطر في السفر افضل وهو قوله اشبه وسعيد بن المسيب والاوزاعي  
 والحمد اعتبارا لظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر يقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 في سبب الية اصحاب الفطر اهله ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيجب معتبر في افضليته وسنن لقول ان السبب كجواز  
 وهو مشهور واشهر بانه لما كان قاطعا وتأخير الحكم بالابل غير مانع من تعجيل كالدركين الموصل كان للموذي للصوم عالما لله تعالى في  
 اداء الفطر من المفسر باللفظ فاللفظ فيما يرجع الى الترفية فكان الاول اولى وتروء في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر  
 في الغزمية نوع ليس الفينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليسر المتفرد به بعد معنى الشهر فكانت الغزمية تودي اي  
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيما تحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التعجيل  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخيرها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال المشرك  
 الا ان هذا لا يثبت له في المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما نجبر ذلكا لنقصان بهذا اليسر فتمت الغزمية ولما  
 وكان لا يخذ بها اذ في كل ما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتقبل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط  
 عنه بطلان النوع الاول مستلزما من قوله الصوم افضل يعني افاضه الصوم فيجوز ان كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان  
 اثما لان الا فطر لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه  
 بما صار به مجازا وهو الصوم من غير تمصيل المقصود وهو اقامته حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك مرام من قتل نفسه بالسيف الذي  
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التعجيل على وجه تعفن ليس او اما التعجيل  
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للمشروع فيكون مراد به معنى قوله لان الوجوب اسي وجوب الاداء عنه  
 ساقط اسي متاعا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون له نصيب على الهلاك بقيما حق الله تعالى بطلان النوع الاول لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصاب على الهلاك بقيما حق الله تعالى منظره لاطاعته فكان ما جود لان ذلك عمل الجاهل به  
 قوله والما تم له الجاهل فلما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا ما ظم  
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ ضمن تنقيها تسمية ما حظ عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة أصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا موقوفة وتخفيفا إذا تأملنا أنفسنا بهم من طلاق سهم  
الرخصة علينا باعتبار الصورة تجوز التحقيق لما ان السبب لموجب للموت مع الحكم بعدم أصلا بالرفع والنسخ والایجاب على غيرنا لا يكون نصيبا في تقابل  
فستة في مقابلة التفتيح والأصلا عما لا يشك والاحكام المنطقة كقتل النفس في التوبة قطع الأعضاء الخاطئة والأغلال المراكب  
المازلة لزوم الفعل كالأفعال المعاني في الكشف لا من الثقل الذي يصر صاحبها أي يحسبه من الحركات ثقله وهو مثل ثقل تكليفهم وصعوبة  
مواصلة قتل النفس في حصة التوبة وكذلك الأغلال مثل لما كان في مشربهم من الأشياء والشاقة نحويت القضاة القضاة عما كان  
أخطأ من غير شرع الديه وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وإخراج الغنائم وتحريم المردود  
في اللحم وتحريم السبت وروى أن الأصلا في بني إسرائيل في عشرة أشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب  
عليهم خمسين مائة في اليوم والليله وركعتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة  
في غير المسجد وحرم عليهم الأكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالأكل وكانت علامته قبول قربانهم  
استراحتهم تزل من السمار ومساكنهم كانت بواحدة ومن أذن من ذنبا بالليل كان يصح وهو مكتوب على باب دله فرغت هذه  
الأمور من هذه الماتة تكبرها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشغورا في الجملة  
وبه القسم الأخير من أنواع الرخص فما سقط عن العباد بأخراج السبب من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
مشروعا في الجملة فمن حيث أنه سقط في محل الرخصة أصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا إذ ليس في مقابلة عزيمية ومن حيث  
أنه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة أخذت بهما بالحققة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبه على  
اشبه بالحققة لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبهه بالحققة بالنظر إلى غيرهما فكانت جهة المجاز أقوى ونسب هذا النوع  
رخصة استقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها لئلا نعي سنة أصلا  
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفدة للعقد وروى أن النبي عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الإنسان وخص السلم  
وكان من عادتهم أنهم يبيعون الشيء لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويملكونه إلى المشتري فالنبي عليه السلام نهي عن  
بيع ما ليس عند الإنسان وخص في السلم الحاجة فشرطت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط  
في السلم بحيث لم يبين مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفدة للعقد لاصح له ودة لك لأن سقوط هذا الشرط بالتفتيح على  
الحائمين لم يمتدحوا إلى مقاصد من الثمن قبل دراك غلاتهم مع توصل صاحب الدارهم إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا  
حيث أن العينية سقطت فيه أصلا للتفتيح ولم يبين مشروعا عينية كالأغلال ولكن لما شبه بالحققة من حيث أن العينية مشروعة في  
الجملة قوله وكذلك العينية وأما سقط حرمتها في حق المكروه والمفطر أصلا للاستثناء لا يسعها الصبر عنها أي وكسقوط العينية في السلم سقوط  
حرمة المكروه المتيته في حق المكروه والمفطر حيث لم يبين مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالأباحة وروى من أبي يوسف رحمه الله أن  
لا ترفع ولكن يرضى الفصل في ماله الاضطرار بالقاء للبهج كما في الإكراه على الكفر وكل من لا يغير واليه فبالمشائفة رحمه الله في الجدة  
وكثير من العلماء وقائدة الاختلاف قطرها إذا صبرته مات لا يكون أنما عديم ويكون أنما عندنا وفيها إذا طلع لا ياكل مرارا  
بأكل هذه الحرات في حالة النجاسة عديمهم ولا يمتدح عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نجاسة غير متجانف لأحد من

فحرم رجم أي قتل عتة الضرورة إلى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير ما لم يلجأ إلى الموت وهو أن يأكل فوق السكك  
 فإن الله يحرم من غير ما أكل ما حرم عليه من اضطر إليه رجمه أو ليا له في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما  
 فدل إطلاق المفطرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المواخذة رجمته على عبادة كلفه الكراهة على الكفر بان حرمة هذه الأشياء وبناء  
 على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ولخص الفعل للضرورة ولنا  
 قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء  
 فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الأصل  
 في الأشياء الاباحة قبل الشرع وأما على مذهب من قال بالحل والحرمة لا يعرفان لا شرعا فقال بالاستثناء من الخطر بالاجتهاد فصار كانه  
 قال هذه الأشياء محرمة في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في الاضطرار بالنسبة أيضا ولا يلزم عليه استثناء  
 اجزاء كلمة الكفر في حالة الكراهة قوله تعالى إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء  
 على الاباحة بل هو استثناء من العذاب والعقاب لا من كراهة من بعد ما يانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا  
 من أكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تنعاهما على ثبوت الحل وحرمة الحرم والمجته فثبت صيانة للعقل عن الاختلال  
 والبدن من تعدي حيث الميعة فاذا اخاف بالانتفاع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات  
 البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان إطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة استقلا للحرمة هذه الأشياء فاذا أصبح لم يصير موديا من الله  
 لانه قد سقط بل صار مضيقا ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة فكان اشما ويؤيد النقل عن مسروق وغيره من اضطر إلى ميعة ولم  
 يأكل حتى مات وخل النار الا ان حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والاعتلال بل كانت  
 في المجازية كما قلنا في العينية واما إطلاق اسم المفطرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المختص لتناول يكون باجتهاد وحسب  
 التناول زائد على قدر ما يحصل سد الرمق وبقاء المعية او مثل من ابتلى بهذه الرخصة ليعير عليه رعاية هذا الاضطرار المختص والتناول  
 بعد الحاجة فانه تعالى ذكر المفطرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يقطع غسله في مرة أو أسبوعا لعدم سريته أحدث إليه  
 وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا ولهذا قلنا ان نهر المسافر وفجره سواء لا يخل الزيادة أي وكما سقط  
 العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة أسبوعا وسبب حال التحنف لان استثناء القدر ما  
 يمنع سريته الحديث إلى التقدم ولا يجب غسل في من البدن بدون الحديث أصلا في الطهارة المحكية فيثبت ان غسل ساقط وان  
 أسبوعا شرعا للتيسر بتناول الا ان الواجب من غسل الرجل يتأدى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرا وقت اللبس وان يكون  
 اول الحديث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتأدى به أسبوعا لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رفعاً للحديث  
 كالغسل الساري إلى القدم فعرفنا ان الشرح اخرج السبب الموجب للحديث من ان يكون فاما في الرجل دهرت مسترة بالتحنف وقدمت  
 على الرجل في قبول حكم الحديث فجعله ما نفا من سريته الحديث إلى التقدم لان غيبته الحديث في الرجل يجب الغسل غم غيبه بالأسبوع عنه الا ان  
 اصل السبب في سريته الجملة كما كان في حال عدم التحنف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السبب فكانت رخصة استقاط قوله وكذلك كذا في  
 ما تقدم الاشارة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله في رخصة فيه والغزمية سبب الراجح حتى لو فات



الوقت يقضي اربعاً سواء قضاها في السفر أو في الحضر في قول في قول ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واجتج بقوله تعالى اذا  
 ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يقط الاجتاج وانه للاباحة دون الاجاب وبان الوقت  
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الكاغل وتغييره فانه لما اقتضى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه  
 لمصلحة الفجر اذا اقتضى بمن يصلي الظهر فيميل ما يشاء الا ان القصر سبب بارض فاما لم يعمل به لاي ارتفع حكم الاصل وهذا الكاغل  
 اذا اذن له مولاة بالجمعة تخيير بين ان يودي بالجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعاً فكذا المسافر يميل الى ايهما  
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عمل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا  
 ان يترخص بالترك والتاخير وعندها القصر رخصة استقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وجوه سواء لان السبب في حقه لم يبين موجبا  
 الاربعين فكانت الاخرى ان نافلة وخطا النقل بفرض قصد الاكمل وادخل النقل قبل كمال الفرض بفسد للفرض وادخل  
 اربعاً وقصد على اس ركعتين كره ذلك ان لم يقدر فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطاً محضاً استدلالاً  
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر رضي الله عنه انه قال نعصر الصلوة ونحن اسنون فقال عليه السلام هذه صفة  
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بالاحتياط التملك استقاطاً محضاً لا يميل الى رد كالعفو عن القصاص اي  
 هذه الرخصة استقاطاً للغيرية استدلالاً بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر رضي الله عنه بالانقصر  
 الصلوة والانتحاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكل على ما شكل عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان هذه  
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة والقصر  
 او الى القصر والتاثير لتاثير الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالتاثير تمسك بهذا الحديث وقال غير النبي عليه السلام  
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله فاعلى اكان فاشيخ  
 ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بالاحتياط التملك الرد ولا يتوقف على قبول  
 العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتقدوا بما قال فقال فلان قبل ان يشرع اي اعتقدوا وعمل بها واراد بقوله  
 بالاحتياط التملك لا لا يتحمل من كل وجه فاما لا يتحمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطاً محضاً  
 لو قال لمديونة تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال الا قبل يرتد لان الدين يحتمل التملك  
 من الديون ولا يتحمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاطاً محضاً فيه معنى التملك ولهذا  
 لم يصح تعليقه بالخطر كتملك العين فترتد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالاحتياط التملك استقاطاً محضاً لان التصديق احد  
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخره هبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا  
 صدر من العبد فقبل الرد حتى لو قال لاخره لا قبل لا تثبت له ولاية التمتع فيه او لمصدر من الله تعالى لا يترتد بالرد لانه  
 مقرر من الطاعة لا يمكن رد ما انبثه واوجه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للوارث فاذا قال  
 لا قبل لا يعتبر قوله التملك لمضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العبد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته هبت لك  
 المطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

أو تصدقت به عليك فتطيق المارة. ويسقط القصاص من غير قبول ولا يترتب بالرد لان معناه الاستقاط والساقط لا يكمل الرد فان تصدق  
 الصا ومن الشد فيما لا يكمل التملك وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يكمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض من الطائفة  
 ان المراد من التصديق الاستقاط وقد سمي الشد الاستقاط تصديقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والفراد بالآية قصر الاحوال  
 لا تصدقات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلا ولان الاختيار  
 بين القصر والكمال من غير ان يتضمن نقلا للميلان بالعبودية بخلاف الصوم لان انفس جوار بالتأخير دون العدة واليسر بغير فساد  
 التعمير لطلب الرفق اى لاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت نفي ثبوت للعبد الخيار بل لا يتم  
 على الرخصة وبين الاتيان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت يسرا في العمية اما ان تضمنت فضل ثواب كتحسين العمية في الاكراه  
 على الكفر فوالاشهاد او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتحسين الصوم في السفر يسرا فافقه المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل  
 ثواب ولا نوع يسر سقطت لوصول المقصود بالرخصة وتعيين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعيين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال  
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميعا عليه الا في اعداد الركعات والمسافر قد اتى بجنب عليه كالمقيم فكان كالحجبة او الفجر  
 مع الظهر فانه لا فضل الظهر المقيم على فجره ولا الظهر العبد على حجة اخرى اذا كان كذلك وجب القول سقوط الاكمال صلا والثاني ان  
 التعمير لو ثبت لا يتضمن نقلا للعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير دفع يعود  
 اليه او مضرة تدفع عنه لان اثبات مثل هذا التعمير لا يلزم بالعبد لانه يفرغ الى لشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا  
 بملكان الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستقاط لان العبد جاز فيه بالتأخير لقوله تعالى فدية من ايام اخر دون اصدقة الصوم  
 فثبتت العمية مشروطة لان الموصل ما يقبل التحجيل كالدين الموصل واذا الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة  
 ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تتعارض فان اليسر الحاصل في جانب العمية بسبب جواز فدية المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب  
 الرخصة فيجوز ان يثبت التعمير في بين العمية والرخصة ليعتد العبد بما هو الارفق عنده فمشرع في جواب ما يرد نقضا على هذه الال  
 فقال لا يلزم العبد لما دون في الجملة لان الجملة واحدة لا يجوز ان يكونا واحدا على الاخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الاقل حد  
 اما ظهر المسافر والمقيم واحد فالتعمير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق اذا اذن للعبد في الجملة اى حيث غير بين ان يصل  
 اربعا وهو الظهر وبين ان يصل كمتين واما الجملة واما التعمير بين القليل والكثير من غير رفق لاننا لا نسلم انه غير بينهما بل الواجب عليه  
 الجملة حينئذ الا اذا ان كان في احدى لوتختلف عننا كيد له ذلك كما في المحرك في المعنى ولكن سلما ان التعمير ثابت فهو غير لازم  
 ايضا لان الجملة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدى بما بينية الاخرى ولا يصح اقتداء مطلق الظهر بمصلحة الجملة ولا عكسه ويشترط الجملة  
 ما لا يشترط للظهر فيصح التعمير طلبا للرفق بخلاف في ظاهر المسافر والمقيم لانها واحدة وكذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل  
 فلا يفيد التعمير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفاقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا افضل وهو معتبر بتعمير بين صوم  
 ثلاثة ايام ومن صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ارجح اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مختلفان كلما احدى  
 فدية مقصودة والاخر فدية وفي سلتنا هما سواء فصدا كالمدة باذني لزم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا  
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار فعله صوم سنة فدخلها وهو

منه الوفاء بالنذر وهو يوم سبعة من كفارة الحمين وهو يوم ثلثة ايام عند مجزوري عن ابي حنيفة انه روي القليل مودة بثلثة وهذا تخيير بين اقل  
والكثير في خبر اصلها احيى صوم سنة وصوم ثلثة ايام فثمان ايام منى وان اقلها صوم لان صوم سنة قربة مقصود قاله شيخ الزجر والفقهاء  
وصوم ثلثة كفارة لمحمد بن حنبل ابو يونس بن ابي عمير وفيها معنى العقوبة والرد بوضع التعمير طلبا للارفق حذره وهذا اذا كان التعمير بشرط  
لا يريد وقوه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعمير بشرط لا يريد وقوه مثل ان يقول ان شق الله دريغى اوان  
قدم فاجبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو صحيح فتمسكتنا على في مسئلة طهر المقيم المسا فرما سوا على القصر  
الاكمال سوا على بل اقل اتفاق الاسم بشرط فلا يقيده التعمير شيئا فصار اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخير العبد الماذون في اجبة  
لغير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنابة المديبر وتخير بين الرفق والقداد في جنابة العبد فان المديبر اذا جنى لزم  
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المديبر غير خياره في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالمية هي المقصودة لا غير تعيين الرفق في الاول  
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والقداد وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العدا لان العدا  
والقداد مختلفان صورة ومعنى فاستقام التعمير طلبا للرفق كتحخير العبد الماذون في اجبة بينهما وبين النظر ولا يلزم على ما ذكرنا تخييرنا في  
موسى عليه السلام في الرعى ثمانية سنين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بينى وبينك ايها الاطمين قضيت  
فلما عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا ناسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل لم هو الا على ثمانى  
سنين لا غير الفصل كان تزامنه دليل قوله تعالى فان تمت عشرة من عديك وبذلك القول لفرص في سلكنا رقتان والزيادة عليها  
شروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاكان بنفسه للفرص وبعد المالك قبل انتهاء التعمير مكره ولا يلزم  
ايضا ما ذكرنا في باب النواغل ويصل اربعا قبل العدا وان شارب كعتين والاربعا بعد العدا وان شارب كعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة  
صلوة اذن للاولى والقيام وكان مخيرا في الباقية ان شارب اذن واقام وان شارب اقام على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقل والكثير  
في جنس واحد لانا لا ناسلم ان الرفع تعيين في القليل بل في الكثير وداودة اللواب وان كان في القليل بل في الكثير فمكان التعمير بقيدا على هذا  
الحرف يخرج جميع ما يرد ونقضا عليه الله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغرض من  
غواصنه والكشف عن قائله فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتفسيره بادئين بالجملة في تفسيره وتفسيره مستعينين بالله عز وجل  
في استنباط لطائفه وتحقيق سعيه مستعينين بالتوفيق منه في استخراج حقيقته وتفسيره مستعينين بالله عز وجل في استنباط لطائفه  
وانبيائه واحمد ربنا والآخر

باب بيان اقسام السنة اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم طهرت للاصغر والابن والجماع العام وسائر الاقسام  
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه لسنن فنقول لسننا اقسام السنة واولها سنة النذر لان لفظ السنة شال  
لقول الرسول صلى الله عليه وسلم ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف واشتهر قد اجمع باخر القوم  
بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال الصحابة رضي الله عنهم فاما لفظ الشغل لكل ثم السنة واحصى بها قول النبي صلى الله عليه وسلم في  
الكتاب في الاقسام المذكورة من الناحية التي يقتضي لان قوله عليه السلام في مثل الكتاب وهو كلام صحيح لوجوه متعددة والبلاغة  
يخرج في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانها فيها لانها فرع الكتاب في كونها جزءا من كتابه وتعارفه



في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد هو التواتر والنسبة طريق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك  
الطريق وما يتعلق بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال  
وسمى الاشارات الاحالية والدلالات المعنوية كما يقال خبر تنبي ميناك ومنه قول في الحديث فيكم لظلام ايل عنده من يذبح ان الماتية  
تكذب + ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلفت في تحديده فبقي ان لا يحد لانه ضروري التصو  
اؤكل فاحص يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات مصورة ضرورية  
لما كان كذلك وروى بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتها آت قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام  
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قيل لا يحتمل الصدق والكذب واخر من عليها بان خبر الصدق  
خبر سوي اصله على سلمه لا يظلم الكذب ولا التكذيب لا يحتمل ان الكذب ايضا فلا تكون باسطة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم  
فيه فبسطه حدتها الى الماخزسة خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال من دون كمتين والظنين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فينيبته  
ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بانها  
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله النسبة نوعان  
مرسل ومسل فامرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد الارسلان  
التقيدية لنفسه وكان هذا النوع الذي نحن بصدد سمي مرسل عدم تقيدية بذكر الواسطة التي بين الراوي والمرسل عنه وهو في اصطلاح  
المحدثين ان يترك التابيع الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد  
بن اسيد في لحول الدمشقي وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين مثل ان يقول من لم يسمع  
الامريرة قال ابو هريرة فذا السمع عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو السمع بالمفضل عندهم وكل سمع ارسله عند الفقهاء  
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله المحدث في القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده  
والفصل من وجاهة وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول هو مرسل الصحابة مقبول الاجماع حملا روايتهم على السماع بانفسهم  
اذ الاصل من السماع تحقيق الصحابة في عدم الاماذا صوابا روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان قال اذ قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المحدث وما رسل في القرن الثاني والثالث فجمعة عندنا وهو مذهب لك واحمد بن حنبل في  
احد الروايتين عنه واكثر المتكلمين وحمد اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال المشافعي لا يقبل الاماذا في  
ما يقبله من غيرهم قبل ذلك بان يتأكد بالتحقق مشهورة او موافقة قياسي او قول صحابي او تلقية الامة بالقبول وعرف من حال  
المرسل انه لا يروي عن من علمه من جهالة او غير ما اشتهر في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوعهما مختلفة او ثبتت  
بوجاهة بان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن اسيد في ثبوتها فوجدتها سائدا واكثر ما رواه مرسلانها  
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يظن ان اقول ان الحق ثبوتها بكتبتهما بالمتصل تسليما من ابي قبول المرسل  
بان كنهنا ما يكون محبة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان في غير معلوم والعلم به انما يحصل  
بالاشارة عليه من جهة وبذلك اسند نسبة عند من يثبت فاقام يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

نحوه

Digitized by Google

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام في الاسلام فانه قال في بعض اعيانهم المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند  
الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يتويان وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق لمعة  
برواة المسند وحدا التمس دون رواة المرسل فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقصة وتمسك من سوى بنيما بان الارسل الاكبر  
آجراه على ظاهره لانه يقتضيه الجرم بغير الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى انظر ان قال كذا فكان  
مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي في الاسناد احد روى فقد عدته عن جماعة من الثقات فيمكنه ان يكون مسلم  
اقوى من مسنده الى واحد لاجل الكثرة واجت من حج المرسل كما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب منية جواب عما يقال لما  
كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل منكم مثل المشهور اذا واسطة بين الاحاد والشرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب  
التي هي في معنى التسع كما يجوز بالمسند فقال هذه منية اى فعليه ثبوت المرسل بالاجتهاد والراى فيكون مثل قوة ثبوت بالقياس  
وقوة الشهرة ثبتت بالتصحيح ثبت بالتصحيح في ثابت بالراى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة المتسببة في معنى المنع به لانه يورد  
لله الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله والامر ايل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه اى دون القرون الثلاثة وهو القم  
الثالث من اقسام المرسل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها شائنا وتذكر الغيبة بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي  
يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلية التي توجب قبول مرسل القرون الثلاثة وسبب العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال  
عيسى ابن ابيان لا يقبل المرسل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده  
وليوقف مرسله الا ان ير من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يرد  
الا من هو عدل ثقة شهادته النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان  
في زمن شهيد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يردى الا من عدل كذا ذكر شمس الباقية  
وذكر في المعتمدة ان قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل  
لانه مرسل ولكن للاخبار وديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي  
ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه ائتين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله  
وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا بارسال سعيد بن المسيب فاني تتبعته فوجدتها سائل لا ضاغة والاستثناء من قوله قد اختلف فيه  
يعني اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله الغيبة راجع الى من كما روى مسنده فحينئذ يقبل ذلك  
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات قد قبلهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام  
مقبول كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المرسل اسم جميع المرسل كالتاكيه للمكره وفي غيره المرسل مع المرسل الياء فيها للاشياء كما في  
الدياريم والسياريف واما القسم الرابع وهو المرسل من وجه واحد من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل  
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض لناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى قوم لا يصفون  
ولما يتوجه توأموهم على الكذب لكثرة تم وعد التمس وتباين الكتم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل  
القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة او بوساطة من غير انقطاع



واسطة بينه وبين الراوي فالمستند من السنة هو الاتصال بين من سئل عليه السلام من غير انقطاع واسطة من بين وهو ما يؤخذ  
من السنة وهو ما يستند اليه من ما نقله او غيره فكان الراوي يرفع الراوي الى من سئل منه ليستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام  
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بعددته وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي عرفت صدق القائلين فيه بقول  
الراوند كجزء جماعة وافق دليل العقل وول قول الصادق عليه السلام والمتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد ما يؤخذ من التواتر فيقال  
تواترت الكتب اى جاء بعضها في اثر بعض وتواتر من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاء وتواتر اى متتابعين واحد بعد واحد  
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصال بين من سئل عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريفه فيشر  
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كما اخبر عن البلدان القائمة والملوك الماضية ثم انقلوا على ان من شرطه كونه خبر  
كثرة تمنع من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو سنة قوله لا يتوهم تواترهم على الكذب اى توافقتهم على الكذب  
وامن يكونوا ما لم ينسأوا عما استند اليه لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اضرعوا عن حدوث العالم لا يحصل  
لها العلم بخبرهم وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة والاستناد الى الحسن واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد  
واختلفوا في اكل عدد يحصل معه العلم ففيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكين لحصول غلبة الظن و  
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد وثقابة بنى اسرائيل فانهم خصو بذكر العدد والحصول العلم بقولهم قيل ربون  
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتيانهم حساباً لا احتياجاً الى من يثبت  
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين بالميقا تنا وانما ختمهم لما ولا يخفى ان هذه الحكمات فاسدة وانما  
تتمسكوا به ليس بشبهة فنسأله عن محبة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقولهم لا  
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والاوليين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه  
منع من عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى  
قد تواتر على الاخبار لا ان يستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير منقوص بعددنا انقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر  
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو قلنا انفسنا معقولة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلاً لانه يحصل تنوع  
الظنون على تدرج نفي كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراء بالماء واسكر بالخم والتدرج والقوة البشرية قائمة  
من الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها تنفع عليه وبعضها تخلف فيه فقوله لا يتوهم تواترهم تواترهم ويدوم هذا  
احمد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم تواترهم تواترهم ويدوم هذا احمد يشير الى شرط متفق عليه كما ذكرنا  
ذهب قوم لا يعم من كان لا مكان التواتر داخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاء واحصاء  
الا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجاهل لو اضرعوا من واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم  
مع كونهم محصورين وقوله عد التهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق  
والكفر والفسق مقلنا الكذب والمجازاة فشرط عدمها عند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسط طينته لو اضرعوا  
لكنهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاً فجار وقوله وتبين انهم اى تباعدوا يشير الى شرط اختلاف بلدانهم واطانهم ومحلاتهم وهو



الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان مزيوا لما اختلفوا فيه لما اختلفوا فيه ان اشئ اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث  
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لا يختص به يكون من اهل الاستدلال  
وقد رايانا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم آياه واسمه بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا واعلم  
بالمملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا ليجاز  
الاختلاف فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة تعذرا وكما  
ويؤيد عقده العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او جملته في عقله او عناء ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما انقم  
للتكريم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات فلنا لا يلزم من ترتيبها كون الحقيقة السامعة  
سما نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل فرد من حيث في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون  
بان يقال لكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متقابلا والمتقابلان يتحقق اتصاف اشئ الواحد بها كاشئ الا ان يكون بالان يكون  
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالخطوب هنا  
الواسطة بالمعصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم توأطوهم على الكذب وهم  
القرن الثاني ومن بعدهم داود واليك قوم ثقات ائمة لا يتمون فصار يشبهوهم ولقد يقيم بمنزلة المتواترة قال الجصاص في  
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفضل حاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهادة السلف صالحة للعمل بمنزلة  
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من قسم المسند وهو قسم خبر كان من الاحاد في الاصل ائمة  
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى روت جماعته لا يتوهم توأطوهم على الكذب وقيل ما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار  
في القرن اثنى عشر والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلكم مشهورة حتى لا يجوز  
الزيادة بها على الكتاب فخل خبر الفاتحة والتسمية في الوطود وفيها ما ليس مشهورا مستفيضا من شهر يشبهه مشهورا وشهرة فاشتهر  
اي وضع ومنه شريفة اذا سلمه واستفاض الخبر ائمة ائمة شاع وخبر مستفيض ائمة مستفيض بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب  
بعض اصحابنا الى انه ممن يحجب الامة فلا يفيده الا لفظي وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى ان مثل المتواتر فثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طائفة لا علم يقين فكار  
دون المتواتر فون خبر الواحد حتى حازت الزيادة على كتاب الله تعالى لانه لم يزل ينسخ وان لم يكن ينسخ بها التسخين طلقا  
وهو اختيار القاضى الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف مباح الى الكفار عند  
الفرق الاول من اصحابنا لا يفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يفر ونسب الائمة على ان جاحده لا يفر بالاتفاق واليه اشهر  
في الميزان وعلى هذا لا يفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله وامل به ثبت صدقه  
لانه لا يتوهم اتصافهم على القول لا بجمع معجم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرذات ولما سمينا العلم الثابت بالاستدلال  
لا ضروريا لانه لا يفر جاحده لان انكاره ونجوده لا يردى الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدولا لا يتصور توأطوهم  
على الكذب بل هو خير واحد قبله لعلماء في العصر الثاني وانما يردى الى تكذيب العلماء في القول اتصافهم لعدم التامل في كونه عن الرسول فليد



التام بطلان كبريل في بركة ومنلال بطلان الكمال المتواتر فانه يودعي الى تكذيب الرسول والمتواتر بمنزلة المسموع  
 سنة وتكذيبه كقول يفرق الاخران الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فليكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان  
 الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق  
 هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بها فانه اولي فيجب اعتباره ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب  
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من  
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لاختلاف درجته عنه صوة وذلك لان الزيادة  
 بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو صده على ما يعرف في فصل  
 المنسخ ان شاء الله تعالى في خبر الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التفسير لمزات بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخاً محضاً  
 لم يجوز الا بالمتواتر لا شرايط المماثلة فيه ولما كانت بياناً من وجه فخاص ومن وجه جوازها بالمشهور الذي هو من الاحاد ومن وجه كون  
 المتواتر من وجه توفيره على الشبهين خطاً وقوله عندنا اصح من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمه الله فان الزيادة بيان  
 عندهم على ما سياتي بيان ان هذا الذي تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسخ على الحفين والتتابع في صياح كفارة ائمة  
 لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق  
 المحسن بقوله عليه السلام الشيب بالشيب جلد بالجلد ويرجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ماعزاً وعزها والمسخ على الحفين بحديث الخيرة  
 وغيره والتتابع في صياح كفارة اليمين بقراءة عبد المدين مسود في الدنيا فصيحة ثالثة ايام متتابعات وكانت قرائته مشهورة  
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق المنسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحسن  
 كما يتناول غيره فزيادة الرجم تسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجموهما في حاله المتخفف في اجاب الفصل فزيادة المسخ تسخ  
 الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيحة ثالثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فيقتضيه بالتتابع تسخ  
 جواز التفرق وليس لما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنقص مثل المحصول منه في القوة  
 وان يكون متصلاً لا متراخياً فلم يوجد بشرطان في قوله لكن اي المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة  
 السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به اي يكون من الاحاد  
 شعبة فيقطع بها علم اليقين قوله وخبر الواحد هو الذي يروي الواحد والاثنان فصاحدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر به  
 الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يروي الواحد اي الخبر الواحد والاثنان فصاحدا للاعبة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه خبراً  
 الاصل بان كان المبرر مستعد البطلان لم يعلل وعبه المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنان  
 والواحد مثل الجاهلي من المعتزلة فيقول خبر الاثنتين دون الواحد مستدلان بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط  
 العدد فيه والى هو قول من يشرط عدد الاربعة متمسكاً بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه القصة عد واعتبره اشيع في باب اشعي في  
 ما سألته شاهد وهو الرابع الا ان قول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتاً بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتهر  
 في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق

بالاصل وهو براءة الذمى والمدعى سواه لمعاذته بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا آخر لترجح جانب من ظهور الصدق فاما في امور الديانات  
فلا سلم من جانب السامع وقد يرجح جانب المصدق في المنجز بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وعلم اذا ورد غير مخالف  
لكتابه هل يستلزم الشهادة في حادثة لا تتم بها البلوى فلم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل بشروطه  
تراعى في المنجز وهي اربعة الاسلام والعدالة ولعل كل الفسط فلا يوجب العمل خبر الكافر الفاسق والصبي والمعتوه والذمى  
اشتهرت غفلة خلقه او سامة او عجزه والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث لم تظهر عدالة خبر الواحد اذا  
شروطه التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا الطمأنينة لوجوب الظن وهو مذموم بجملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس  
من ابي جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبل في جماعة من المتكلمين يتسكين فيه بان صاحب شريعة قاطبة اثبات ما شرعه باوهم  
وليس في ضرر له في التجاوز عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الظن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد حميد اذا  
شروطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فاما نفي عن الظاهر كل حق لنا بطريق لا يتجوز فيه شبهة فلا  
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من سمع مثل القاشاني وابي داود والرافضة مستردمين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس  
لك به علم اي لا تتبع الا ما علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا يشترط لقول من يقول  
العلم ذكر فكرة في موضع النفي في حقيقة اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سواه الله تعالى طام  
في قوله عن ذكره فان علمتموه من مومنات فلا يتناولوه النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لا تتبع ايضا لقوله تعالى ان  
تتبعون الا الاظن الملاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصيغة بصحتها  
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنفيه تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على  
اتباعه في قوله جل ذكره ان تتبعون الا الاظن وان تقولوا على هذا لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم  
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية او  
المد تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الاشارة وهو الاجابة الخوف عند الرجوع اليهم وانما وجب لانذار طلب الخبر لقوله تعالى  
لعلهم يحذرون والترغى من الله تعالى محال فحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره ويقينه وجوب الحذر والثبات في فرقة  
والطائفة منها ما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقينه المنع من فعل وجب تركه بوجوب التحذر السامع واذا وجب العمل  
بغير الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا قابل لافرق ولا يقال لو كان الراجح مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان  
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة ولم يظهر العدالة بالترتيب  
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون ويشير الى وجوب القبول والعمل فاما  
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدين وربما يضر بالشهادة بان يحذر القذف اذا كان الشهود  
به زنا ولم يتم نصاب الشهادة والاشنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سليمان في المديته والصدقة وخبر سلمى في الهدايا والقبول  
الملوك بعدون النبي ابي رسول وكان يقبل قولهم ولا يشك ان الالهة منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توأموهم على الكذب وقد  
اشتهر واواستغاث بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى لافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذ الى اليمن

امير التعليم الشرايع وعتاب بن اسيد الى مكة ووجية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وخداثة السهمي بكتابه الى كسرى وعمر بن مته  
 الضمير في التفتيح عثمان بن ابي العاص الى الطائف وقاطب بن ابي لثمة الى القريش صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب  
 الاسدي الى الحارث بن ابي شمس الغساني به مشرع ودلي على الصدقات عمر قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزريقان بن بدر  
 وزيد بن حارثة وقروين الهامس بن حزم وهاشم بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا صبيدة بن كبراح بن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن كعب بن  
 وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيموا حجة على من ينكف عن موضع ما انه بعث في وجه واحد واديبون جبال التواتر وكوا احتاج في كل  
 رسول الى نفاذ هذه التواتر معه لم يفت بملك جميع اصحابه وعلقت هذه حجة عن اصحابه وانصاره ولكن منه اعداؤه وفرد النظام  
 والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فتيقن بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل المتواتر وبذا دليل قطعي لا يقبل معه عذر في المناقصة  
 كذا ذكر الغواسل رحمه الله واما الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه فمما اوردوا وجاوبها في وقائع خارجة عن المحققين  
 من غير تكبير منكر ولا دافعة وانفع كما بنينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعاً منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت  
 سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وطاوس وسعيد بن المسيب وفتحا بن كريمة وفتحا بن كريمة  
 كالحسن وابن سيرين وفتحا بن كريمة ونافع بن جبيرة وعليه من بعدهم من الفقهاء ومن غير الحكماء عليهم من احد في عصره وكذا الامام علي  
 مستفاد من الامامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يثبت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق المالك في الاخبار  
 بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع  
 هذا الشيء وجميعها ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة وم واقامة حدودها فحجة فرج وط  
 قبول قول المفتي المستفاد مع انه قد يثبت على خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يثبت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق المالك في الاخبار  
 جلا في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار التحقيق في الدنيا  
 لان المتواتر لا يوجد في كل ما وثقه ظهوره في الواقع شبهة في النقل لتطال المعاملات فاستقطن اعتبار ما في حق العمل كما في القياس في  
 واما الجواب عن تخلفكم بالاثبتين فهو اننا لانسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيها ما هو المطلوب  
 منه العلم اليقيني من حصول الدين لو فرضه على انما اثبتنا الظن فيه وانما اثبتنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من  
 اسمة المتواترة والاجماع والادعوى حصول علم اليقين به فمفسدة لاننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد  
 حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيده العلم وهو معلوم بالضرورة فاما التصديق بكل ما نسمع ولو صدقنا وتنا  
 خبر ان كيف تصدق بالصديقين قال وما على عن بعض المحققين انه يورث العلم العلم كذا ما به يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد  
 معلوم الوجوب والوجوب دليل قاطع اوجب عند ظن الصدق او نحو الظن علما كذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر  
 وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد وجوب العمل به متعلق بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب المذكور في نفس خبر  
 واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبينا ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للنص للكتاب ان لم يكن تاويله من  
 غير تعسف يقبل على تاويل الصحيح وان لم يكن تاويله لا يتعسف لم يقبل باخلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان النص للكتاب  
 قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيقطر الظن بمقابله القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز تاويله مع التعسف لبطال التناقص



من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم ومحل الظاهر على  
المجازية كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وبه وعند الشافعي وماتة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت اعتبار  
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز  
تخصيصها ومعارضةها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاسم الامام ابي داود ومن تابعه من المتأخرين لما  
افاوت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضةها به فلا يثبت من جعلها ظنية عن  
مشايخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيتمثل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر  
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المعنى وهو  
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من ظاهره دون النظم والعمارة ولشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا  
لان المعنى هو وجه اللفظ وتمايز المعنى في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا  
لا يكفر منكره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على  
ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر  
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكوتي ميتة فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى يحج المتطهرين بالاستنجاء بالماء  
بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا وانما هنزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص  
انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع  
انبات حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير مذكور ذلك قوله عليه السلام احرم لا يسيد طاصيا ولا فدا  
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن فله كان امنا وقوله عليه السلام لاصلوة الا بقائمة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما  
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب  
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على  
الكتاب ولم يحجز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن ابن  
عباس رضي الله عنهما ان الرجل ليد عليه السلام قنعة بشا بردين الطالب فانه رد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه  
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر  
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان اشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر ودون المدعي لان اللام تقتضي استفرا  
الجنس فمن جعل بين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرع جعل المحذور قسرين  
قسما مدعيهما منكر او الكهنة قسامين قسما بينة وقسما بينا وحضر بن اليمين على من انكر بينة المدعي وهذا يقتضي قطع  
المشرك وعدم الحجج بين اليمين والبيعة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مؤدرا  
وثالثها لا يكون في ما ذكره من مخالفيها بل هو لان العادة تقتضي هتافا نعتا على المدعي بالبلوى لان اللفظ عليه السلام فاعلم  
البلوى لم يقتضه في الحادثة الا عاقل بلغة الى مدعيه في الشبهة من ان الشبهة في اشاعة الحاجة الى الحل المجد ولهذا لم يترك

نقل القرآن وشتم أخبار البيع والتمكح والطلاق وغيره ولما لم يشتر طلاقه سموا او منسوخ وبذا عظم الشك في الحسن الكرخي وعنه  
 المتأخرين من اصحابنا وعندهما من المأصولين قبل وامح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف  
 ومثاله حديث الجهر بالتمتية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يهرج بغيره الا رجل الا ان يهرج بغيره  
 لما شذ به اشتراكهما في ذلك لم يعل به وحديث من ذكر الذي رويته سيرة فانه شاذ لا يفرادها بحدوثه مع عموم الحاجة الى  
 معرفة ذلك على رايه اذا القول بان النبي صلى الله عليه وسلم تبليهم بهذا الحكم مع استحالته يحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة  
 رضى الله عنهم شدة الحاجة اليه شبه الحال كما ذكر شمس المائمه رحمه الله واليه ان لا يكون متروك الحاجة به عند ظهور الاختلاف  
 فانهم اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيها بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وغالطهم  
 في ذلك غيرهم من المأصولين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذ ثبت سنده وضع فكل من الصوابي اياه وترك العمل  
 والحاجة لا يوجب بده لان الجنس حجة على كافة الامة والصحابة يجمعون به غيره من رده الحج بان الصحابة رضى الله عنهم حال احوالهم  
 من نقل الدين لم يجهلوا ترك الاحتجاج بما هو حجة والاستغفال باليسر بحجة مع ان عنايتهم بالحق اقوى من عنايتهم بغيره  
 بهما ترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم ولعل ظاهره انه سبوا ممن يراه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روت  
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة  
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل مستطابقا والحريية كما هو قول الشافعي وذهب علي  
 وابن سبيو الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ومن ابن عمر انه يصبر بمن رقى منها حتى لا يملك الزوج اليها ثلث تطلقا  
 الا اذا كان حرين ثم نكحوا في هذه المسئلة بالراى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان رايه يوزن فيه  
 ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق اسل الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة  
 الاختلاف فيها اى في المحادثة وترك الحاجة به شرط واحد اى لم يظهر منهم ترك الحاجة به عند وقوع الاختلاف في المحادثة اى  
 الاربية التي في المنبر فالحق العدالة والضميمة الاسلام اما شرط اهل هو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالحواس  
 الجسمي المبصرة فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لانها المعنى الذي في القلب لا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد قسم  
 من بعض الطيور حروف منظومة يسمى ذلك لحننا لا كلاما لعدم صدقها من عقل ولعلها لا يجب بقراءة البغاء سجدة التلاوة عند  
 اكثر المتقين واما اشتراط الضبط ومبطل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سبحانه الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه  
 بسبيل الجود ثم الثبات عليه تحاشا فطنة حدوده ومراقبه بما ذكرته على اساسة الظن بنفسه الى عين ادائه فلان الحق هو الكلام  
 الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وسبب الاستعانة على الطريق الحق فلان الضابط قد  
 يذهب وقد يصدق لان كلاما في غير محيز غير معصوم عن الكذب فلم يكن يدر من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك  
 بالعدالة واما الاشتراط الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به من تعليم السلام فليس للثبوت الصدق لان  
 الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يبعد صحة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار ليس يثبت بها  
 احكام اشريع والكل في عبادتنا في الدين اشتراط الحوادث فيعلم المعاداة على التسعة في مداركها داخل في النكاح

والله اعلم بما قلنا لا يلوكم فيما لا يلوكم ولا يقرن في الاصل عليكم فلا يقبل خبر الكافر لئلا يفتقر الزيادة كما لم يقبل  
 شهادة ذنبي الضمن وكما لا يقبل شهادة الوالد لولد ولئلا يفتقر زيادة يمكن شبه الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه  
 طبعاً وذكر بعض الأصوليين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقولة عليه عن ابيه بهذا المنصب في الدين فحسبه  
 وان كان عدل في حين نفسه ثم كن واحداً منها على قسمين ظاهر وباطن وتنفذ في الظاهر فانه نوع قصور بالنسبة الى الباطن بالعلم  
 ما هو كمال فالظاهر اعمى القاصر العقل ما يحدث منه في الانسان في حال النقص والكمال منه ما يلحق او تنفذ درجات الكمال والاعتدال  
 وهو يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من القسط حفظ المتن بصفته ونعمانه لئلا والباطن الكمال بعد ان يعرف على ما ذكرنا ضبط  
 بمقتضى مقتضاها وشرعية والظاهر من العدالة باثبات جسد الاسلام والعقل فانهما يحملان المراتب على الاستقامة وفي حوائج اليها والباطن  
 الكمال منها ما عرف بالاعتبار والاستدلال بان كان المزج من جبراً عن مضورات دينه بان لم يتركب كبيرة ولم يصرف على صغيرة  
 فيستدل بظهور أثر دينه وعقله في الامور خارجة عنها على ظهور اثرها في الامور داخلية عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان  
 بالبيان وبين المسلمين وقسوة على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بتبث الاكابر والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يعرف ائمة  
 كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يصدر في جميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الآخرة وغيره واذا  
 عرفت هذا علم ان شرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل  
 رواية العبد لقصود عقله ولا الهالغ المعنوي وهو الذي في احتياط كلامه واثباته بين افعال المجامع وافعال العقلاء  
 لا يلقى بالعبث في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسق و  
 عدالة لقصود عدالة والظاهر من القسط في شرط صحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته فقلقة بان كان  
 سموة ونسابة اغلب من حفظه ونسابة اعمى مسابقة ومجازفة وان وافق القياس لغوات أصل القسط بالبيان او لعدم  
 بالابتنام بشأن حديث والمسابقة عدم المسابقة بالنسبة والخطأ والمسائل التي لا ياخذ في الامور بالجزم والمجازفة الحكم  
 من غير خبره ويحفظ ما يسهل معرب والكمال منه شرط القبول في الاطلاق في فقرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض  
 رواية رواية القليل في خبره على الاول في الرواية لكمال القسط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على  
 القاصي لا يقدّم رواية غير الفقيه في الاسلام فلا يكتفي بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اعمالا  
 كما في سائر الشرائع والادان فيك ما روي في صحة الصلوة بالجماعة واتياء الزكاة واكل ذبيحتنا فحينئذ يشترط البيان  
 لكمال ويكون ذلك بعبارة البيان منه في الحكم لكان ياتيه والما حصل من البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق  
 من علم بوجوب هذه الامارات للظاهرة على الاسلام فلا يخفى من وجوبه وفيه فقه قايمة مقام البيان فلذلك لا يقبل خبر الكافر  
 لغوات أصل الايمان فلا يخفى من لا يعرف الاسلام بالبيان او لا ياتيه الامارات الظاهرة لانه اسوأ حال من المستور وان عكسنا في حقه لظاهر  
 الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الامي المصدر الاول على ما بين في روحه من ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل  
 فيما يميز بين مجانبته الماء وذكر في كتاب الاستحسان العقل القاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره محجة واراو بالصدر  
 الاول من خبره المعصية في حق الله وحقه من في مناهج من القرينين الاخيرين في خبر المستور في باب الحديث ليس السجدة باتفاق



الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فحاشات العدالة الباطنية لآخر المستور من القصد  
الثلاثة فانه مقبول بشرط ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و  
ليس تعديل قوي من تعديل صاحب الشيع و احتراز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاصح لو تفتت بشما  
المستور جاز عند أبي خنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الطاهرة فاما في الاخبار بخباسته المارة فقد اختلف الرواية في خبره  
فروى الحسن عن أبي خنيفة انه قال العدل في هذا الخبر هو ظاهر مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يظن  
انهم لثبوت عدالتهم ظاهر لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال  
صاحب الشيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشيع اصل من تعديل المرء و ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحكام  
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناؤه اخبره رجل انه قد روي عنه رجل مسلم  
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه  
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهر لمن قال بحيد ان  
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت مني اليوم فقال العبد لم ادخل وقال الموالي دخلت فالتقول قول الموالي لان عدم  
الدخول شرط فلا يكتفي بعبارة ظهور القول للصدق قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المارة انه  
يحكم السامع راته فان وقع في قلبه انه صادق فيتم من غير رافة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد  
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآه فان كان اكبر رآه صادق فيتم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأى فيما لم يوف  
على حقيقة كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان  
الاحتياط في الاراقة ليصير ما دلكا وخبره في التيمم يمين وان كان اكبر رآه انه كاذب توضأ به ولم يتييمم فان قيل  
كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا لئلا تعارض في كونه الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضؤ والتيمم احتياطا لئلا  
اللازمة في سور الحمار قلنا حكم التوثق في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيمم هنا بل يخبره من وجه فكان سكتان  
النفس اذا ثبت التوثق في خبره على اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى علم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والفسق

والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدقه بخباسته الماء يتوضأ ولا يتييمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل كما فر  
اذا اخبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء  
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصل على لا يجوز صلوة لان الكافر  
لما يلزمه موجب ما اخبره لكونه غير مطالب بالشرائع كان خبره بلا باطل التيمم ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام وكذا  
الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رحمه الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمه ما قبله خبره ما صار الزام على الغير وليس  
لها ولاية الالتزام على الغير بوجه الا يتييمم انه لا ولاية لها عليها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق  
غيب منقطع عن خبرهم اذا الكفر والفسق والعتية لا ينافي في البعد و على تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالكون  
به وتينس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده تحصل الطهارة والاحتراز عن الغفلة بيمين ولا يجوز

التيتم من غير آرائه لانه واحد للمال الطاهر ظاهر قوله وفي المعاملات التي تفعل من معنى الالتزام كالمعاملات والمضاربات  
 والاذن في التجارات يعتبر خبر كل من يعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان فاما بعد اجمع  
 لذلك الشرائط حتى يبعث الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليس  
 جهة المصدق في الخبر فيصير ان يكون لمن يؤول ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترازه مما فيه الزام محض من حقوق  
 العباد والمقوق التي تجر في المعاملات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولقطة الشهادة والابدية بالولاية  
 لانه لما كان من قبيل الامارات لم يكن بمن اية الولاية الخبر فيصير خبره للزام ومن زيادة تأكيد بالشرط لفظ الشهادة  
 والعدد ونحو التلبس وصيانة الحقوق المعصومة والمما فيه الزام من وجه دون وجه كقول الوكيل ومجر الاذن ونحوها  
 فان فيه يشترط احد شرطى الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة زعمه اعتبارا لمصلحة الالتزام من وجه فاما ليس  
 فيه الالتزام بوجه كالمعاملات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من يعمد لكان او غير عدل معينا كان او  
 بالخاصة لكان او كافر الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان  
 الانسان قله جسد العدل بحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعث الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا  
 من شرائط لقطت المصلحة وفيه مرجع عظيم لتسقط اشتراطها للضرورة لان لما اثر في تخفيف وقوله ولا دليل مع السامع  
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة ببناء واحدا من اخبار الفاسق نجاسته الماء ونحوه حيث لا يميل به بدون تحكيم  
 الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل بمناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو حكم  
 الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق بدرا وجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان  
 ان الخبر هنا يلزم لان العهد والوكيل يبيع لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في  
 الخبر ليس مرجع باب المصدق في خبره فيصير خبره للزام وذلك اعتبارا بما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور  
 الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعترى الفاسق في عمل الطعام وحرمة وطهارة  
 الماء وانما يدرك الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع حقوق  
 المال الشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان  
 الماء في الاصل ظاهر فلم يعمل الفسق بدرا ولا ضرورة في المصير فاية في امور الدين اصلا لان في العدول ضرورة وبهم  
 حنية فلما يصار اليه بالتحريم ثم جواب ما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان العمل  
 خبر الفاسق في الاخبار نجاسته الماء وطهارة وعمل الطعام وحرمة وان تايد اى تقوى بالكر الراي لان ذلك من امور الدين  
 كما لا يقبل خبر الكافر والعصاة ونحوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و  
 نجاسته وعمل الطعام وحرمة خاص اى بالنسبة الى رواية الحديث ليعرف ليس بام يقف عليه جميع الناس من امكن التلق  
 من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسواق والغالب فيها الفاسق  
 فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعصاة الوجهين فقال وكونه اى كون  
 كونه

مع صفته الفسق اهل الشهادة حتى لو فسخ القاضيه بشهادته فيعتد واتقاء التهمة اسه تسمية الكذب عن خبره حيث يلزم بخبره  
من الاحتجاب والملا قد ادم ما يلزم غيره فلا يكون خبره لازما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل  
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره بما فيكون خبرها لازما على الغير ابتداء  
من غير ابلية الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير  
تكميم الراسي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما قبل  
هنا الصديق والكذب في خبره ولكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماد في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام  
وهو سهل فصيل به واذا كان كذلك لم يحل الفسوق به رايل غير مستبعد من وجبته لم يقبل خبره بدون فهم حكمه الراى اليه بخلاف  
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة منه لازمة على ما بينا وبخلاف الاطوار حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق  
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المختار انه لا يقبل روايته من محل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموسى سبب  
داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الموسى سبب الى ما تستلزمه من  
المشروعات من غير داعية الشرع والاحتقال تمام الحكمة ووجه الملة الى الدين المظنون اتبع الموسى من يجب الكفار  
كفالة الجمعية والردا ففسد ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في القسم  
الا ففى فذبت جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحبا مستظلا  
لله دين غير عالم بكفره يحصل ظن الصديق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذو نسب اكثرهم الى ردها لان الكافر  
ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه متناولا متمنعا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحمله اهلها فان كل كافر متناول  
اذا لم يهود لا يعلمون بكفرهم وقورعه عن الكذب كتوسع النصرا في ظليقت اليه كذا ذكره الفراءى واختلف في القسم الثاني  
ايضا فذهب القاضيه الا امام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى روايته وروايته جميعا لان الفسوق في العمل لا في القول  
والفسوق في الاقتداء او لانه لا اقومى غاية ما في الباب انه جابل بفسقه لكن بفسق اخر انقسم الى قسمين فكان  
بالفح ولم يكن عذرا بجهل نفسه وبرتها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث  
الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب اى الذنب او خرج  
من الدين فمذا الاعتقاد يحل على القوم من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسوق نظير تناول  
سكر وك التسمية عدا او شرب المسكيت على اعتقاد الاباحة فلا يصير مردود الشهادة الا انحطاطه من الردا ففسد فان  
شهادته لا يقبل لا انهم يتدينون بمصدق المية اذا اختلفت عندهم انه محرم ويقولون المسلم لا يملك كذا فافقوا وهم  
نجا يمكن تسمية الكذب في شهادته فاما روايته هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم كما ذكرنا من  
اعتقاد تسمية الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرازا من الكذب عليه وعن بعضهم لا يقبل اذا كان



كتاب التفسير

بعد لا نقه فلم يكن واحدا للناس الى جواه ولا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ فذهب عامة اهل الفقه والجماعة  
 الى ان دعوة الناس الى جواه ومحابته في ذلك سبب داح الى التفتول اى الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في  
 رواية كائنه شهادته الواحدة لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليرحمه المدان المبتدع ان كان يمكن كلفه لا يقبل خبره وانما  
 يمكن لا يكفر فان كان ممن يثق به وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يثق به الوضع وكان مد لا يقبل خبره وانما  
 صدق على كذب قوله اذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوى بالغة والفتنة من الاعتبار كالحكماء والراشد  
 والعبادة الثلاثة ودين ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشعري وعائشة رضى الله عنهم وعصيم ممن استشهد  
 بالفتنة والظن كان حديثهم حجة تترك به القياس وان كان الراوى معروفا بالعدالة والحفظ والقبض دون الفتنة مثل  
 الى بريرة والنس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق حديثه القياس لم يترك الا بالضرورة وانما  
 باب الراوى ولما بين الشيخ رحمه الله شرطا قبول خبر الواحد وكونه حجة شرعا على القياس فقال  
 ان كان الراوى معروفا بالفتنة كالحاكم المذكورين كان حديثه حجة تترك به القياس عند الجمهور وعلى من اكد رحمه الله ان  
 القياس يقدم على الحديث فكثيرا من شهادات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوى ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز ان لم يكن  
 من البنى عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الاشبهة واحدة وبسبب الخطا وما فيه شبهة واحدة او في ما فيه شبهات كثيرة  
 واجم الجمل بالجملة الصالحة رضى الله عنهم فانهم كالراوى كون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد  
 يثقن باصله لانه قول الرسول عليه السلام والشيء في طريقه وهو النقل والراوى يحمل باصله في كل وصف وكل وصف من صفات  
 الشخص محتمل ان يكون هو الموثق في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال لما ثبت في الاصل قوس من الاحتمال الثابت  
 في الطرفين بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادة اما جميع مبدل فان من لم يترك  
 من يقول في عبد عبد بن ريدل وجميع عبد وضمما كالحسناء للمرأة وضمم عند الفتاوى عبد الله بن مسعود وعبد الله  
 بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم وان كان الراوى  
 معروفا بالعدالة والقبض وان اتفق فان وافق حديثه القياس لم يترك الا بالضرورة وان خالف القياس لم يترك الا بالخبر الا بالضرورة  
 والله او باب الراوى من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس وخالف القياس لم يترك الحديث وقوله والله او باب الراوى  
 تحذير للضرورة ليعرف اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه تترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يثبت لانه عليه  
 قد اوسى جوامع الكلام والوقوف على كل معنى منه في كلامهم عظيم وقد كان نقل الحديث بالفتنة مستضيها فيهم على ما سار  
 في كثير من الاخبار امر لنبى عليه السلام بلذا اوسى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لا ينظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصد فهمه عن دركنا اذ النقل بالمعنى لا يثبت الا بعد فهم المعنى فيدخل في هذا  
 وجه محتمل واحدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في  
 معنى الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيقطن في مثل هذا الوجه

ما هو المثل ثبت به وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي بصير في المرأة التي في البرية  
 سنة المدونة في المرأة وهو روي عن أبي بصير عن محمد بن أبي بصير عن النبي عليه السلام قال لا تصرفوا الابل والغنم فمن عجز  
 عن ذلك فهو خير النظمين بعد ان يلبسها وان رغبها امسكها وان سقطها ردها وصار ما من ثمرة والمتصرف في اللغة الجمع  
 يقال صرفت المار وصرته اذا جمعه والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب وصدرة لتجمل الشدة  
 انها غيرة اللبن والشا في قوله لا تصرفوا الابل والغنم من غير شرط لان الابل والغنم لا ينفقن سلامة البهيح وبقية اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صفة السلامة  
 في وقتها اوله فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالاجزاء  
 ثم اللبن ان كان من ذوات الاشبال فيمن ابله ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا  
 فيمن بالقيمة فاما كتاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب ولستة المومنين للعمل بالقياس معارضها  
 للامام الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقتل من اجاديت ابي بصير رضي الله عنه بالامانة والقياس فاما  
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحكم الفقهاء مخالفة القياس في بعض الامور  
 بحسب الكتب وانه لم يثبت بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فبما رواه اوله في القبول والعمل به لانه اثبت بينهما ولا  
 واقوى سندا ورواية وهو ابو بصير رضي الله عنه اسلم في العلم من المعتمد قلنا قد روي عن بعض الفقهاء كثر  
 من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجاهلوا السوء وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والكتاب  
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجاهلوا الحسن وابراهيم وعمل رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدمه على القياس  
 اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو ذهب عنه ابن ابي ابي  
 القاسم الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوي شرطاً لتقديمه على القياس بل ليقبل غير كل مدعي ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب ولستة  
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو النضر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت  
 عدالة وضبطه موثوق والطاهر انه روي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان يخرج عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وعدالتهم وتقويم  
 تدفع جملة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية او الوقوف على القياس  
 الصحيح فتعذر تعجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل عدل  
 اصل بن مالك فاجاب بنين وتفضيه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في قوله  
 المرأة من دية زوجها كان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الحديث قبل الموت لانهما انما يجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل بهذا القول عن صحابة  
 ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم  
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية نقلت بالقياس وقد ثبت عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوق والي ومن رسوله فعله الراس والعين ولم ينقل من احد من اسلف  
 اشتراط القصة في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشبا به فقال انما ترك اصحابنا  
 العمل به لحاجة الكتاب وهو قوله تعالى فاعذوا عليه بمثل ما عذر من عليه نصيب شريكه ان كان مؤسرا  
 عند عذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان مؤسرا  
 الحديث ولما افقت الاجماع المبنية على وجوب الاصل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد للقوات فقه الراوي على  
 انما انسلم ان ابي هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي  
 في ديان الصحابة في السنة ما كان يفتي في ذلك الزمان لافقيه معتد به مع انه كان من المهاجرين من عليه  
 اهتمام رسول الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر  
 في العالم ذكره وحديثه وقال سحاق الغنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف سن الاحداث روى ابو هريرة  
 منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة  
 عنه فلا وجه الى رويته بالقياس قوله: ان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل  
 على الحديثين من مسند مسلم بن الحجاج فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلطوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث  
 المحدث وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلف الا الرد ولم يقبل حديثه وصار  
 مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤو لا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدة  
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجوهل في زماننا لا تحل العمل به لظهور افسق نصارى المتواتر لوجوب  
 علم اليقين والمشهور علم الطائفة وخبر الواحد علم غالب الراسي والمستنكر منه يفيد الظن وان الطعن لا يفي عن الحق  
 سادس المشهور في ميز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماعة ائمتنا خلف الفقهاء على عدالة جميع  
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف اياهم وثنائهم عليهم في اعم كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من  
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عدا الله والذين معه  
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول  
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهتديتم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام  
 لا يؤذركم ولا يصح الى الا بخبر طوائف احدكم للملأ الارض ذهبنا ادرك مداحهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى  
 اختار لي اصحابا والفضل ادا صارا واختار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علماء  
 المنهج وقعدل رسول الله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والمجاهدة وبذلك لم يرد



ما هو المثل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي  
 سعة البدنة في المرأة وهو روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصرفوا الابل ولا الغنم فمن تجاوزها  
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبا وان رخصها امسكها وان سخطها ردها وصار ما من تمر والمتمسكة في السنة اربع  
 يقال صريت المار وصرية اذا جمعت والمراود بها في الحديث مع اللبن في الضرع بالشرد وترك الحلب وصدرة لتقبل الشدة  
 انها غيرة اللبن والشاة في حلقها مثلها مثل اللبن في حلقها اذا تميلين بعد الحلب غلات ما تحلب تمسكها بهذا  
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصريح ليست بعيب ليس للمشتري ولاية الرخص بها من غير شرط  
 لان الجمع يقتضي سلامة البيع وقلة اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن شرة وبعد ما لا يعدم صفة السلامة  
 فتمت ما اوردنا في الحديث فخالف القياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالاجزاء  
 ثم اللبن ان كان من ذوات الاشكال فعين بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا  
 بعين بالقيمة فما كان بالتمسك كان مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجهين للعمل بالقياس معارضهما  
 للامام الموجب للعمل فيكون مردودا لانه انما يقبل من اجاديت ابي هريرة رضي الله عنه لا لما خالف القياس فاما  
 ما جاء في القياس بمقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحجج الفقه على مخالفة القياس مع ان ذلك  
 ليس بحجة وان لم يكن بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فمصرأة اوله لا تقبل والعمل به لانه اثبت تمنا ولا  
 واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اسلمة رتبة في العلم من المعجزة قلنا قد روي عنه في القصة كثيرة  
 من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين  
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم والحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديره على القياس  
 اليه اشير في الاسرار واما علم ان اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو مذاهب عيسى ابن ابي ابي  
 القاسم الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وما به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن المكنى ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوي شرط لتقديمه على القياس بل يقبل غير كل مدلل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة  
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو الليث واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت  
 عدالة وضبطه يومه والظاهر انه روي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير لطف هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان ينح عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وهذا يتم وتقوم  
 تدفع صحة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف على القياس  
 المصحح تنذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل صدق  
 حمل بن مالك في الجنتين وتضربه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل غير الضمك في قوله  
 المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الحديث قبل الموت لأنها لما تجب بعد الموت ومعلوم أنها لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفضل هذا القول عن صحابته  
 أيضا بل المقتول منهم ان خبر الواحد يقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم علموا بخبر ابي هريرة في الصائم  
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوق والعلين ولم ينقل من احد من اسلاف  
 ابي حنيفة انه قال في الرواية ثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا  
 العمل بها لاجل الكتاب وهو قوله تعالى فاعترفوا بعصيانكم والكنتم المشركين الموجهة لا يسبب القيمة  
 عند تعذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شركه ان كان مؤسرا  
 اسديث ولما افقت الاجماع المنعقدة وجوب المثل والقيمة عند فوات العيين وتعذر الرد لا نقوات فقه الرادى على  
 انما انسلم ان ابي هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من سباب الاجتهاد وقد كان يفتي  
 في ديان الصحابة به في الله عنه كما كان يفتي في ذلك الزمان لا فقيه معتد به مع انه كان من المهاجرين من عليه  
 اهتمام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر  
 في العالم ذكرهم وحديثه وقال سحاق الغنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف سن الا حادث روى ابو هريرة  
 منها الفا وخمس مائة وثمان مائة من اهل الانصار والمهاجرين والافانصار وقدر روى جماعة من الصحابة  
 عنه فلا وجه الى روى حديثه بالقياس قوله: ان كان الراوى مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل  
 على الحديث من مريد مسلمة بن الحنف فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلطوا عن ائمة صالحة مثل حديث  
 المبرور وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلاف الالارد لم يقبل حديثه وصا  
 مستكرا وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤ ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة  
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجاهل في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب  
 علم اليقين والمشهور علم الظان والاشهر منه يفيده الظن وان ائمة السلف في حق الحق  
 مشاهير المشهورين من الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماعة ائمة اختلفوا على عدالة جميع  
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف اياهم وتناثرت عليهم في ائمة كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من  
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عدا اسمع والذين منهم  
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول  
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهتديتم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام  
 لا يؤخر ولا يصلي الا بخير طوافي احكم للارض ذهابا وادراك مداحهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى  
 اقتدر لي اصحابا وانصارا واصحابا واخذ الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل هؤلاء  
 المشهورين وتعديل رسول الله صلى الله عليه وسلم والاشهر كان ما اشهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجماد وبذلهم المجد والال

تتقدم لآباء والأولاد في مولاة الرسول ونصرة كافيا في لقطع بعد التتم واما ما جرى بينهم من ائقن فبنا على التاويل  
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بما رآه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طفا  
قيم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب جماعة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب  
الرسول عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من الصحبة وسمي تعميلا لقليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون  
الى انه اسم لمن اقتصر بالنبي عليه السلام وطالت صحبته على طريق التتبع له والاخذ منه وانه لا يوصف من جاز  
عالماسا به بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا اوصفت زيد  
انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال النعماني رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه  
عمر كيف للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساءه ولكن المعنى يختص الاسم بمن كثر صحبته وليس ذلك بالتوا  
والثقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت من شيخي رحمه الله ان اونا ما ساءه اشهر وعين  
بن السيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول ستة اشهر او اثنين وعشرين  
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرفه فاته  
الا برواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا ثقة ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية  
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء  
فيهم وعلمت ان وابسته سلمة وسقطا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون  
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا حديث او حديثين بيان للجملة اى كان مجهولا في رواية الحديث  
حتى لا يعرف الا بهذا واحراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير مانعة من القبول  
عند عامة المأصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند بعض مثل وابسته بن سعيد وهو ابن معبد بن  
معبد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الهجرة فمات بهاروى ان رجلا صلي خلف الصفوف وحده  
فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا سلمة بن ابيح كسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح  
الباء واسم الجمع معز بن النبلد بن ابيح ويقال سلمة بن عمرو بن ابيح نسب الجده وروى عن النبي عليه السلام  
انه قال فيمن وسطه جارية امرته فان طأ وحية فسه له وعليه مثلها وان استكر لم يجر حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا  
الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومفضل بن  
بن ابيح بن زهير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة  
وقتل يوم احرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برفع كما ينهها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوصاف  
روى عنه السلف وشهدوا بصحة اى بصحة حديثه او بصحة الروى يعني روايته عنه للقبول والعمل به لا الرواية  
او سكوتها عن الطعن والرواية المبلغهم رواية صريحة في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة  
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا



الحديث حتى يسمع عندهم مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم ردوا خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم  
 الا لعلمهم بعد الله بهذا الراوى وصن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض  
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكمل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروى فكان سكوتهم عن الرد  
 دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتيهوا بذلك وان اختلف  
 فيه اى في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اى ان عمل به البعض ورد به البعض لقبول ايضا  
 مثل حديث المعروف لانه قبله بعض لفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روى  
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر اخت مات عنها ولم يحب شهر او كان السائل وتبرؤ اليه  
 ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان عيّن خطأ فمن ابن ام عبد ورواية في معنى  
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برامى ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس لا شطط اى لا نقص ولا مجازة حد فقام معقل بن  
 سنان الاشجعي والواجح صاحب راية الاشجعيين وقالوا لشهدان رسول الله عليه السلام تفضي في برزخ نبت واشفق  
 الاشجعية بمثل قهناك هذا وقد كان بلال بن مرة مات منها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه  
 لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاة قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورد به على رضي الله عنه وقال انفسه  
 يقول عربى بوال على عقبه حبها الميراث لامر لها لما لفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه ما واليهما سالماً  
 فلا تستوجب بمقابلة عومنا كما لو طلقنا قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمهور وهو ذهبنا ايضا  
 وقيل انما رده لمدى قروبه وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حى يحلفه لما اختلف في قبوله اخذنا به  
 لما ذكرنا ان الثقات ردوا هذا الخبر عنه مثل ابى مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقتة ومنه وروى ونافع بن جبير  
 والحسن بن القرن الثاني فثبت بر ما يقيم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابى بوال على عقبه اشارة الى انه من  
 الذين يلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال فمن ما دهم الاقبا في الجهلوس من غير ازار والبول  
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وهدم المبالاة باصابتهم وذاك من الجهل فقلعة الاقبا طرد  
 قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجه انه الرد لما فرض القبول تساوقا ويصير الخبر بمنزلة  
 ما لو لم يثبت رد ولا تكفر فيلحق القسم الخامس والى جواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك  
 الخبر بنفسه فلا يوثق فيه بغيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا  
 خالف القياس لانهم كانوا لا يثبتون بروايتهم عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وجميع الراوى  
 بخلافه عليه فاقفاهم على الروايل على انهم اتفقوا في هذه الرواية ولو قال الراوى او جئت لم يسمع بهذا اية فاذا ظهر  
 ذلك من قوة وهو روى الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله عليه فيمنع هذا القول  
 منكراً او مستنكراً لان اهل اللغة والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يمكن  
 ان يكون حديثاً مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا ينسب

بعدى الا ان يشاء الله فوضع الجدل لا لاختلاف لما كان يدعى اليه من الاحاد والروايات وما يدعى النبوة فاما المستكر  
فيعمل ان يكون مذهبنا لان كونه مذهبنا ان لم يكن معلوما عند اهل الفتنة فكونه موصوفا ليس معلوما لهم ايضا وكما  
من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة على حق الوجوب ولا في الجواز وذلك  
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص الخزرجي طلقها ثلثا فامتنعت عنه اصغر من شعب قاتلها  
وكان النبي عليه السلام يثبته مع على بن ربيعة عند عترة الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام  
فقال يا رسول الله صل على محمد بن ابي بكر وطلح فاطمة ثلثا فقبل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سلفة  
فارس اليها ان تنقل الى اميرك ثم ارسل اليها ان اميرك ياتيها المهاجرون الاولون فانفقوا على ابن ام مكتوم  
فانك اذا وصفت نمارك لم يرك فزوه عنى الله عنه وقال لاندرع كتاب ربنا ولا نسته نعمينا يقول امرأة لاندركه هت  
ام كذبت اعتقلت ام نسيت اتهموا بالكلب والخنزير والانس ثم اخبر انه ورد خافا للكتاب واسته فدل على ان  
في كتاب الصدوق في سنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب  
ربنا ونهت بنينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص والسنة تلاك النص مدح  
السنة واثار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا يخرجون من بيوتهم ولا يخرجون  
ومن السنة ما قال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسنة تلاك النص مدح  
زيد وسليمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب النخعي والنفقة في قوله تعالى لا يخرجون من بيوتهم ولا يخرجون  
بمحضه اصحاب رسول الله عليه السلام في سنة الله منهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل على انهم في سنة  
لكنه يثبت ان هذا الحديث منكرا ولم يجز اهل بيوتهم وان كان لم يظهر حديثه في السلف اى لم يثبت حديثه في الجاهل  
ولم يظهر ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز في افتاء القياس  
او اذ لم يخالف القياس لان سن كان في القياس الاول فالعلة ثابتة لبا اعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة  
في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح اجابيل الصدوق في خبره وباعتباره انه لم يشتر في السلف يمكن تسمية  
الوجه فيه فيجوز العمل به افتاء القياس على وجه من الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب بشرط ما لا يثبت مثل  
هذا الطريق الضعيف كذا ذكره في التمهيد رحمه الله فان قيل افتاء القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا  
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا في جواز العمل به الحكم اليه فلا يمكن نفي القياس مع من هذا الحكم كونه مقصفا  
الى الحديث فالمدونة مثل هذا الجمل في هذا ما لا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتايد بقبول المدول لعلته الحق  
على اهل الزمان ثم يخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال في صدر المتواتر اى الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وسنة مقالة  
الموصوع لا تقطع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقابلة المستكر لان المشهور محجة يمكن ان يكون غير  
حجة والمستكر على كونه والميراث من الظن في قوله والمستكر منها اى من الخبر يفيد الظن الوجه فان الظن ما كان جانب  
الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بنائب الراى والوجه ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستكر بهذه المناقبة وغيره

لم نألب الراي اى خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة وفي حكم المعلوم وفي مقابلة المشتراى خبر المجهول الذي لم يقبل برؤى لا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفة قوله او محسلا من الراي بعد الرواية اذا انفى الراوى بخلاف مراده او عمل بخلافه فذلك للخ من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بقتين اى لا يحتمل ان يكون مراداً من الخبر ان لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك خبراً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث وبخ اليه فعل عليه احكاماً للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بقتين في الاصل وقبح الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالمتبين خلافاً وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقتين ما كان اللفظ عاماً فعمل مخصوصه دون عمومها او كان مشتركاً او بمعنى المشترك فعل باحد وجهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا تفيدها وتاويله وحمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده مجموعاً من حجه فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اوضح له وجه وجب اتباعه والكان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بقتين فذلك يوجب خبراً في الحديث لان خلافه ان كان مخالفاً خالف الوقت على انه منسوخ وليس بنهايت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما سير ثباته ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالاته والتهادون بالحديث او لعنفه وتساكنه فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً كان منعكاً وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا فاسقاً بالخلاف لو ظهر مقتضى الحال فلا يقدح ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وقد ثبت فسقه ولا يثبت الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشهاد عن مخطوئته فاذا لم يحضر ظهر انها لم تكن ثابته بخلاف الموت وانجونه لانه الحيوة والعقل كاثباتين بقتين فلا يظهر بالموت وانجونه عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال قيل للاماء من ولوع الكلب سبعاً ثم صرح من فتواه انه يظهر بالفلسل لما في سقط العمل بما روى وكمل على انه عرفاً انتساخته بعد ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فكما هو باطل باطل ثم صرح انها زوجت فصحت بنت اخيها عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائباً فلما نكحت فقد جوزت فكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان ينعقد بعبارة او لى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فقتين به نسخ قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليه فيحمل على الانتساح اى يسقط العمل بالحديث ايضاً اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة فيد بقبوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة التابعين وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مجتهد فيه كان الطعن بالارسل ويشرب النبي لمن ينفقه اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق



ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومنتهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن  
هو معروف بالعدالة والنصية والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من  
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان من مجوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان ابنه  
عليه السلام رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر ثم صرح عن ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطوف  
فلا تترك به العمل بالحديث المخض لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن حمل خلافه  
على وجه من وقد امكن بان يقال نعم العمل وانفي بخلافه لانه نفي عليه المنع لو بلغه لرجح اليه فالواجب طه من بلغه  
ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث استضاء عليه فلا يقطع العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه  
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه هو او غيره كان من الوجوه ان العمل  
على انه عرف انتساقه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عباد بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة  
وتغزيع عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اى حدنا البكر بالبكر و حد الزنا بالثيب بالثيب كذا انهم صرح عن خلفاء بني أمية  
انهم ابوا الحج بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا بانتساق هذا الحكم وكذا لك صرح عن عمر  
رضي الله عنه قوله لا انفى ابدأ بعد انفى اجد فلعن بالاروى مرثدا وقول عمر رضي الله عنه كفى بك كفة فتنة مع علمنا  
لانه لم يخف عليها الحديث فاستدللنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيع وقوله وكمل طه الانتساق يتعلق بالمتقين  
اى كمل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او لمخالفة غيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا  
بمصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد هنا المنتساق وكذا اختلف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم  
يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف رحمه الله فاما محمد رحمه الله وهو فرع اخلا فهاهنا تشابه بين  
على القاضى بفضيلة وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل قال محمد لا يقبل لظن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في  
الشاهد ولا يفتن العمل به الا اذا وقع مفسرنا هو اخرج متفق عليه من اشهر بالنصية والاتفاق دون التعصب والعداوة  
من أئمة الحديث اى الحديث المزني عنه وهو على وجه صحيح ما ان انكره انكارا جاعدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث  
قط او كذبت طه او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك من الوجوه  
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب  
للجرح في الحديث ولكن لا يوجب ذلك في عدالتهم للمتيقن بعدالة كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين  
بالشك كمتيقن شكافيتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهم فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منها في غير ذلك  
المخرج كذا انه عاتى نسخ الاصول كما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله  
وجماحة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار لعلنا لا نلزم الامام ابى زيد  
ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتكلموا بان حال كل واحد  
منهما محتمل فان حال المدعى يمثل السهو والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا انسان قد روى شيئا لغيره ثم

Digitized by Google

Digitized by Google



فقد العجز عن العمل به لصياري السنة متقدمة على القياس واقرار الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به لصياري السنة متقدمة على القياس واقرار الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به لصياري السنة متقدمة على القياس واقرار الصحابة رضي الله عنهم

المراد من هذا الوجه يعني او قوله لتساوقهما في سقط كل واحد منهما ولو قيل لتساوقهما كان حسن قوله وعندنا المصير اليه يجب تقرير الاصول اى الى ما بعد التماثل من الدليل بان لم يوجد بعد هذا دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجمع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة الحمار على ما سبقه ثم قيل نظر التعارض بين الاثنين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة على المقتضى لو رودة في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبالدلالة الساق والسياق والثاني ينبغي وجوبها عند اذلالها لا يمكن مع القراءة وانه ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتتعارضان فيصير الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان امام فقرأه الامام قرأه وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ في فأنصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام لا صلوة الا تحت الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفى التفصيل على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة بركوع وسجدة وسجدة وماروت عائشة رضي الله عنها انهما صلى ركعتين باربعة ركوعات واربعة سجرات فانما لما تعارضنا الى القياس وهو الاحتياط لساير الصلوة قوله كما في سورة الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قبل ان لما عرف ما سطر في الاصل فلا ينبغي بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب صمم التيمم اليه ويسمى شكلا في سورة الحمار ولم يكن العمل بالقياس بقي مشتبا فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من جهتين احدهما ان الاخبار المتعارضة في بابها تحتمل الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحمار الا بالية يوم خيبر وروى غالب بن الجراح ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح الحمار الا بالية فاوجب ذلك اشتباها في حكمه وبلغ الاستنباط في سورة لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وعرض عليه بان التعارض يحسم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمت بحرمته كونه فينبغي ان تثبت نجاسة سورة العنقا الا يرى انه حكمه بنجاسة سورة الصبيغ مع تعارض اخبار الكل والحكمة في حكمها باعتبار ترجيح الحكمة واجيب بان الترجيم ثبتت لاجلها في حق الحكمة للاحتياط دون السوراد الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه بنجاسة لوجب التيمم لا غير وليس فيه حشاش لا احتمال كون السور مطهر او التراب والثاني ما ذكره شمس الانسنة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار المتعارضة في طهارة سورة ونجاسته فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتم ضاربوا بما افضلت الحمار قال نعم وهذا الفصل على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن حرم الحمار الا بالية فانما رخص وهذا يدل على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي لسور الحمار والعلل ويقول انه رخصه ابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القوت واليتن سورة طاهر لا باس بالتوضي به ولم يصلح القياس شأنا لان السور ان اعتبر بالعرف ينبغي ان يكون طاهر اذ الفرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبس ينبغي ان يكون نجسا لان الغلب في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأنا لانه لم يمكن الحماقة لسور الكتاب في النجاسة لعملة حرمته لانه اصل البلوغ والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدرس والافقة وليس من الادلة

ودون القلب فانه يطوف حول الابواب لاني الدور والبيوت ولا يمكن الحاقه سور المرقه في الطهارة لعلها الطواف لان الضرورة فيه ومنها  
 سنة المرقه لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها المرقه فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتها من غير حجة جامعة بين الاصل والذم  
 وكان اصحاب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وصار مشكلا لوجوب  
 تقريره الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس ما كان طاهرا او لا يطهر ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة  
 بيقين فلا يزول بالشك فذلك وجب نعم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا  
 بيقين لزم ان يبقى كذلك بلا يزول واحدها بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها  
 لو بقيت لزوال السحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة السحدث والنجاسة ولو قلنا بجزوالها لا يكون  
 هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وابدأ بالآخر فوجب القول بجزوال الطهورية واعني به وقوع الشك في اشتباه  
 فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض  
 ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايها شاء لشبهة قلبه لان القياس حجة لعل به اصاب المجتهد الحق به واخطأ فكان العمل بالحال  
 وهي حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض  
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايها شاء لشبهة قلبه اسي يحجب العمل عليه باحدهما بشرط التحريم لانا لو  
 قلنا بالتساقط لودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد التقيير  
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق  
 عند الله تعالى لاصحالة حجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فوكان العمل باحدهما وهو  
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو  
 المنسوخ منهما لم يتبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك  
 الدليل الشرعي والعمل باليس حجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء  
 من غير تحريم كما في اجناس ما يقع به التكفير فلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابته الحق  
 لان الحق عند الله تعالى حجة القياس الذي ليس كل وجه لقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما  
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شبهة قلبه حجة في حق ذلك  
 فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت النجاسة من غير تحريم كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى  
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه  
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رآه فيعمل لشبهة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في  
 شرح التقويم وبذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لعل بايها شاء من غير تحريم ولما اصابه في مسئلة واحدة قولان واقول  
 واما البر وإتيان اللتان روي عن ابي نيارضى الله عنهما في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيح والآخر  
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخرة منهما كما الحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام روي اثنين مختلفين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كمن لم يعرف الاوولى من الاخرى وانما استقر القلوب بتوابع فيه وفي اصحاب الفرائض بالكلية اسم من توكل ففرست فيه  
 غير اى البصر وعلقت وهو تفرس اى شئت وتغير وتقول منه رجل فارس النظر وانا فارس من اى اعلم والبصر وقيل من غرض لغيره عن الحرام  
 واسكن نفسه عن الشهوات وعم دقة بدوام المراقبة وتوكل اكل الحلال لم تخطئ فرائضه قوله ثم التعارض انما يقع بين المجتنبين بوجوب  
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين مجتنبين على سبيل الممانعة  
 ركن المعارضة لان ركن الشئ باليقوم به ذلك الشئ والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والربان  
 وتساوي الدليلين فشرط لا يمكن ان يحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض  
 وبيان شرطه قوله واختلف مشايخنا في ان خبر النفى بل ليعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله  
 في ذلك فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبده روى انها اعتقت وزوجها مع اتقا هم ان كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله  
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم والتفقت الروايات  
 انه لم يكن في محل الاصل فجعل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل  
 في ذلك ان النفى متى كان من جنس يعرف بدليلا او كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوى اعتمد وبليلا معرفة كان قبل اثبات  
 والا فلا فالنفى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بنظام السحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليلا فهو  
 المحرم فوقع المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعلل في النصيب  
 والاثبات الدليل المثبت هو الذى ثبت امره ارضا والثاني هو الذى ينفي الغارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض  
 لسان احدهما ثبتت والاخران تيرج المثبت عند الشيخ رحمه الله ابى الحسن الكرخي وهو من مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله  
 لان المثبت ينجز من حقيقة والثاني اعتمد انما ينجز كون قول المثبت راجحا لاشتغاله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل  
 اذ التعارض ترجح قول الجراح على قول المعدل لانه ينجز عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان وعلقا  
 عبد الجبار من المتأخرين انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى في الميث من العقد والضبط والاسلام والادلة  
 موجودة في الثاني فتعارضان وطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يونس  
 ومحمد في ذلك اى في تعارض النفى والاثبات ففي بعض الصور عملوا في الميث وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاقة وبه  
 ما اذا اعتقت الامة المنكوبة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت  
 فان عودته بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام  
 وهو نافي لانه مبقى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل الشق وروى عن ابراهيم عن الاسود  
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمعت وهو مثبت لانه ثبت امره ارضا وهو المحررة فاخذوا بالثبت في  
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو  
 حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امره ارضا على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها  
 وهو محرم وهو نافي لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله والتفقت الروايات



عما قال ابو الحسن الکرمی رحمه الله ان علما زمانا اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض والحال اصل فكان هذا منهم علما بالثبت لا بالنفي فقالوا انما اختلفت في الحال لا في اصله وانما اختلفت في الحال لعرض على الاحرام فكان الحال عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عاينها فانه قد روي عن النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولا له وجلسا من الاصحاح ففرجوا به سيرة ثبتت بالحجارت ورسول الله عليه السلام بالمدنية قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغفرى وقالوا في تعارض الجمع والتعديل بان الخبر في كل واحد من هذه الشاهد عدل في خبر اخره مخرج ان الجمع اولى وهو مثبت لانه ثبت امر عارضا وغير المعدل ثانيا لانه يثبت على الامر الاول اذا العدالة هي الاصل فعلا بالثبت واذا اختلف علم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه حاله اسي يجوز ان مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما فتساويهما في القوة والمكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان بالاول دليل عليه لا يقابل ما ثبت به الدليل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتد به ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض فان النفي في حديث سيرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسي هو مبنيا على استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روى ان زوجها كان عبد بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبنيا على الدليل ولا يتأهل خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راجع عروته بن المذنبير والمقام بن محمد بن ابي بكر من مائنة رضي الله عنهما وهي كانت خالة عروته وعمة تاسم فكان سها حما مشقة وراوى الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعة عنهما من وراى السحاب فكان الاول اولى لزيادة يتقن في السمع عند عدم الحجاب لانا نقول ان يتقن فينا قلنا اكثر لاثباته على الدليل ولان فيما قلنا علما بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حراني حال وعبداني حال والحرية يكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينفى ثبوت التحريم اذ كان زوج المتقنة حر لانه ما قال اني خير مما لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاني التحريم الفيا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل الفيا لان الحال على التزكية عدم وقوف المبرك من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمركب الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادى التزكية الجمع الذي مبنيا على الدليل وهو المعانة فكان الجمع اولى والنفي في حديث سيرة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه فصارت مثل الاثبات في المعرفة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرودة فيجوز رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادى له في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على طه يوم والخط وقوله والا فلا اسي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله ولم يعرف ان الراوى محمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل الاشياء قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحركة  
 فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا خبر خبر بطهارة ماء وآخر بنجاسته او خبر بكل طعام  
 او شراب والاخر بجرمته فالأخبار بالطهارة والحل مثاف لانه يتيق على الامر بالاصل والاخبار بالنجاسة والحركة مثبت  
 لانه ثبت امر اطارضا فانفسه هذه الصورة من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جدد في اناء  
 طاهر ولم يغيب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارة ما به دليل مودب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان  
 ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض  
 الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وغير النجاسة والحركة فيها  
 في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اى عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة  
 في الماء والحل في الطعام لان استحباب الحال وان لم يصح دليله لكنه يصح من حجة اخرى الثاني به قوله وفيه بالنس  
 من يرج لتقبل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالدلالة في العدد دون الافراد لان به حكم الجمهور  
 بالعدد واستدل بمسائل الماد لان هذا متروك باجماع السلف لا يخرج احد الخبرين على الاخر بنبذة الرواية ولا بالركوة  
 والحركة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة  
 الرواية وبه قال ابو عبد الله الجوزي من اصحابنا ابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لا عدد  
 الخبرين لا توجد في الاخر وهو ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن  
 من المسود وان قرب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجمع كما كان  
 اكثر كان الصدق على الظن ممتنع ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يبرح على الخبر الواحد حتى  
 كان خبر المثني حجة على المثني لانه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالدلالة والحركة اي رجوا ايضا في  
 العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرطبين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل  
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرطبين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين  
 ودون خبر المرأتين فيخرج الماد على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر  
 حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصفي المذكورة والحركة  
 تتم الحجة في العدد واستدل اى من يرج بما ذكرنا بمسائل الماد فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسة  
 على القلب يجب العمل بالاثنتين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحركة نجاسته او على القلب تحقيق التعارض  
 ولعل السامع باكر رآه وان اخبره باحد الامر من مملوك كان ثقتان وبالاخر من ثقتان اخذ لقول الحرين بغير  
 على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماد ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اى ما ذكرناه من  
 من الترجيح بالعدد والذكر في مترك باجماع السلف فان الناظر ات عبرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم  
 الى يومنا هذا باخبار المأخوذ ولم يرد في شيء منها استغناء لهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالدلالة والحركة

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنى به كما استغنىوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة واما ترجيح خبر المشني على خبر الواحد وخبر المحرمين على خبر العبدین في مسألة الماء فلهذا نظر الترجيح في العمل به فيما يرجح الى حقوق العباد وفائده احكام اشهر فخير الواحد وخبر المشني وخبر المحرم والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه فالحاكم لا يخير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة واني ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو اجماع لان كثرة العدد لا تكون دليلا لقوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر او الشهرة لوضوح انه لا يخرج في الشهادة احدى المشاهدين بكثرته العدد حتى كان المشني والاربعة سواء لا استواءهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحدة حجة وكذلك الواحد والمشني والمحرم والعبد في باب الاخبار

**فصل** وهذه الحجج بطلتها تحتل البيان وهذا باب البيان اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم منها والسنة بحجة النواحي من المتواتر والمشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب احقاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان اى من يرتبط بالعلم او يحصل العلم بالدليل يحصل العلم كذا في ثلثة اعلام اى مبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي يقطع البيان بتطابق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كافي بكونه قائل هو احوال الشئ من خیر الاشكال الى التحجج واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة جمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضمان ومن نظر الى اى اطلاق العلم حاصل بالدليل كافي بكونه الدقائق واني عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثرة الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحح النظر الى الكتاب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الاوانة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليل غيره واوضحه غاية الايضاح لصح لفته وعرفا ان ليقال ثم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا كل دليل وسبب ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبهه لفحوى الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير اجماعه اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قبيل اضافة الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقريره وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقريره لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فاما الظاهر فلهذا الاستعمال في غير حقيقة ليقال للبريد طائر لاسرعه في شيهه ويقال فلان طير سمته فاما قوله طير بجناحه تقريره الموجب بحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسيح الملائكة كلهم اجمعون فان اجمع اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فيقولوا كلهم اجمعون كمرعى العموم فيه



حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وتطيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى  
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل برفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة  
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة  
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ونصح به البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه  
مقرر للحكم الثابت النظام فمخبر مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان  
التفسير بيان التفسير انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فقاء من المشترك والمشكل والجمل والحق والتفسير  
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن  
ابن علي السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل  
والزكوة بقوله عليه السلام ما تورع عشرة اموالكم وبالكلام الذي امر بكتابه لعمر بن خزيمة ومثل حقوق البيان لقول  
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او  
الحكمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او فعلا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحكمة  
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسل الفاعل الاخذ من يجوز التكليف بالمحال واما تاخير الى وقت الحاجة الى  
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجباي واپنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنايعيم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب  
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تاخير بان  
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير  
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود والعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يشر  
لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصل  
فلا يجوز واجتج من جوز تاخير بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يعيد الابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هو المراد به في  
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هم من الابتداء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه  
الايرحى ان الابتداء بالمشابه الذي السماع من بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتداء بالمجمل الذي ينظر بيانه كان او  
بالصورة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر الى البيان قوله  
واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل  
هو انقال الامام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام خمس الاقسام  
رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان  
نقال هذا النسخ غير هذا البيان لان البيان الظاهر حكم السجادة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنظر  
ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرح فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب  
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرح فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا بجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستسنااء  
عن سكتني منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان سكتني بعد البطل وعن  
ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام وعن الحسن وطاوس وعطاء النعم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعقود  
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيره فقال  
عند احييكم ولم يستثن فناخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك عند الا ان يشاء الله  
واذكر ربك اذ نسيت اسي استثنى اذ تركت الاستسنااء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق السحابة الى خيرة الاول  
وهو قوله عند احييكم وبان النبي عليه السلام قال لا تغرون قريشا ثم قال لعبد الله ان شاء الله تعالى واجتج الفقهاء بان السنة  
عليه السلام في تحريم حلف على يمين غير اسي غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه حين التكفير لتخلص الحلف  
ولو صح الاستسنااء لفصلنا فقال فليستش وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستسنااء للتخلص اولى لكونه اسهل وبان  
الشرع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيره من العقود ولو صح الاستسنااء لفصلنا لم يثبت ثبوت من هذه العقود  
ولم ينفرد فساد طائفة من ابي التلاعيب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب  
كاذب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد فطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود  
اشرك واحد منها فيه فان التعليق والاستسنااء تغييران موجب الكلام اذ لو لم يوجد لتعلق لوقع معلق في الحال ولو لم  
يوجد الاستسنااء لثبت موجب استثنى منه بما كان فيهما معنى التغييرين هذا الوجه ولكنهما لما كان الابداء وقوع كلام غير  
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله  
واختلف في خصوص العموم فشهدنا لا يقع متراخيا عند الشافعي رحمه الله تعالى في هذا بنا على ان العموم مثل خصوص  
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد ان خصوص لا يبقى القطع وكان تغيير من القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصل لا خلاف  
ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقال يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه  
بدليل متراخ عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وحين بعض اصحابنا والكثر  
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المتأخرين لا يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمتراد لعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد  
متراخيا لا يكون بياننا ان المراد من العام بعضه من الابداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر الحال وفائدة ان العام لا يصح  
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعديل ودليل النسخ لا يقبل التعديل فلا يتطرق به احتمال  
البالي وهذا هو الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجب ظني قبل تخصيص الاحتمال لا وقتا  
منه كما هو ظني بعد تخصيصه فكان تخصيصه بياننا مقصدا مقررا لانه يقي على اصله ظنيا كما كان فيصم موصولا ومفصولا وعندنا موجب  
ظني قبل تخصيصه كوجب النخاص وبعد تخصيصه ليعين ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب وكان تخصيصه تغييرا من القطع الى  
الاحتمال فيصم موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستسنااء لوضوحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في  
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص متراخيا يمين ان المخصوص لم يكن داخل فيه ابتداء انه لم يكن موجبا في المخصوص

حكما من لا تبدأ وحينئذ لم يرم القول لوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا أصلا ونظرا بطلان العموم مثل بخصوص اى  
العام مثل انما كان فى ايجاب الحكم ولابد بخصوص اى بعد تخصيص قوله وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بنجاة الانسان وبنجاة  
منه لاخر موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون الفصل الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفصل بينهما اى  
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بنجاة الانسان وبالفصل منه لاخر ايضا موصولا بالاول  
ان الثاني وهو الايضاء بالفصل يكون مخصوصا اى تخصيصا للاول وهو الايضاء بنجاة من الذى هو عام بالنسبة الى الفصل لثبوت  
الحكمة والفصل لوجوب شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الا ايضا الثاني من الاول لم يكن هذا الايضاء تخصيصا  
للاول بل صار معارضا وكان الكلام فى الفصل ايجابا بالثاني وفى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النجاة  
فى الايجاب فثبت المساواة بينهما فى الاستحقاق فحصلنا بهما نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بنجاة  
لثاني ثم اوصى رحمه الله ذكر المسلمين باخلاف متابعي اصول الفقه لغير الاسلام وتشمس الائمة رحمها الله وذكر فى شرح الزيارات  
والايضاع والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف فى الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما فى الفصل الاول محيل على  
ان فى الفصل الثاني عنده رايين قوله واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكم تقدير  
المستثنى فيكون كلاما للباقي بعده وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا فى  
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الحف لامية له على تسع مائة وعنده الامانة فانها ليست على قبيل الاستثناء  
قول ذو صفة محصورة والى على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اثنان من اوله تخصيص فانما قد يكون قول لا وقد يكون  
دليل عقل وان كان قول لا فلا تخصر صيغة واخره بقوله وصنع محصورة عن قوله رايتم المؤمنين ولم ازيد فان العرب لا تهيب  
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها والى على ان يرد له  
غير مراد مما انفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون استثنى فى الكلام الاول لولا الاستثناء  
لقولك رايتم القوم الا زيدا وزيد منهم ورايتهم الا وجهه فان لم يكن داخل كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا  
الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء وكلمة بالباقي بعد الثنا وفى استثناء الكل لا يبقى  
شئ ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف فى كيفية عمل الاستثناء اى موجبه كما اختلف فى تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا  
فعند الاستثناء يمنع التكلم بحكم اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل الكلام بالباقي بعد الاستثناء زيدا الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع  
صورته الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم فيعدم فيها وادار الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية  
توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعى موجبه استبعاد الحكم فى المستثنى لوجوب المعارضة كما متناع حكم العام فيها  
فمنه لوجوب المعارضة صورته وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان بين ان الخصوص  
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز لتعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على  
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف فى التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من  
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما نفع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام



من ان يكون القاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلم مع صورة التكلم بجائز الاستثناء واذا قال لفلان على الف الامة صار  
 حينئذ كانه قال ابتداء لفلان علمك كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الامة وصادر عنده كانه قال الامة فانها ليست على  
 فلا يلزم الامة للدليل المعارض لاول كلامه لانه لا يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام  
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء لم يبقوا في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكمل خاصة فيجب  
 ما فيها لا معارضة وتلزم الاستثناء السامح فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدرا حتى اصحابنا رحمهم الله  
 بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الا يسئروا عاونا فاحسن لغيره للعدد المثبت بالالف لا يحكمه مع ثبوت العدد لان الالف متنى  
 فثبتت الف عام يصح اسما لما وخصا بخلاف العام كاسم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا دخل اسما  
 ان عمل الاستثناء لا يطرئ للمعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا  
 سواء لم يبقوا في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لم يكن ان يتبعوا  
 او متساوية لاسواء لم يبقوا فانها اذا صدرتساويين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير  
 احسن ما يدخل تحت المكمل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة وبخفنتين لان الطعام اسم جنس وقد توجه له لام التعريف فاستغرق جميع  
 فلا يستثنى المساوي من متبع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في  
 في الكيل لا في الاتفاق فثبتت المعارضة في المكمل خاصة فيبقى مع الخفنة وبخفنتين واخلا في صدر الكلام فيجوز وتلزم الاستثناء  
 حال يعني عندنا لما كان تكلمنا بالباقي جعلنا به الاستثناء حالا لان محل الكلام على حقيقة واجبنا ان لا يمكن استعمال  
 المساواة من الطعام فحل صدر الكلام على ما يسن استثنى منه يتحقق الكلام بالاستثناء ويستثنى حال وهي المساواة  
 فيجعل الصدر على عموم الاحوال تصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة  
 هو المساواة في الكيل او المساوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل بكيل بدليل المعروف  
 الطعام لا يباع في العادة الا كيل او بدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة  
 لقوات المساوي والمفاضلة والمجازفة فيمينتان على الكيل ايضا والمراد من المفاضلة رجحان احد على الآخر كيل  
 وهو المجازفة لعدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما يتناول  
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او  
 بخفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون  
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة  
 فيبقى القليل واخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام  
 الا في ذكره مقررنا بالبيع في رواية الخفنة وديقها ولويده ماروي في رواية اخرى لا يتبعوا الكبير بالبر الا سواء لم يبقوا  
 لا يجرى باسم الطعام او الخفنة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخفنة الواحدة ولله سبحانه احد ولو باعها لم يجر لانها

ليست بمنقولة فعرّفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه  
يقبل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيها ذكرنا وهو معنى قوله ولو كان  
اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدور وهو الذي يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف  
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب  
السواء في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكره شمس الائمة  
رحمه الله ان قوله الاسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيفا للنفي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو انما هو  
الموقوفة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق السحرة الموقوفة في المحل الذي يقبل السواء في الكيل فاما فيما لا يصلحها لو ثبت فانما  
ثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلماذا لم يثبت حكم الربو في القليل والمطعم الذي لا يكون كميلا اصلا ثم شافى  
رحمه الله ارجح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي  
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان  
كلاما باقيا لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عنه غير  
موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرّفنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع  
الحكم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام في القدر  
المستثنى مع قيام الحكم وامتناع الحكم لما مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام لمخصوص منه  
يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم  
التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتنب اصحابنا رحمهم الله لقوله تعالى فليث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى  
اخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قوسه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام  
الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان نبأ على وجود الخبر به في الزمان  
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لاني زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع  
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالقياس لم يقبل الامتناع  
بما له بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر في انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم  
عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبت او لا فلهذا الكذب في احدي الامرين اما الاول او الثاني فلهذا  
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم  
لذلك لو اسي علم خبيس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر فقول ثلثه نصف سنة كذا قيل والاسم  
العلم لا ينطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق الجاهل  
الاسماء بابا اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى المناسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة  
العامة لا يصلح طريقا للجزء ولا صورة الامن حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا بهنا لان من شرطه

ان يكون الجواب مختصا بكل لفظ المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزاء المحقق به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصلح خبره للالف ليعمل  
 خبره لالعين وثلاثة الالف وحشة الالف وغير هذه الجزئية لا تصلح طريقا للجزاء ايضا فثبت انه لا يمكن خبره وهو معنى قوله لان الالف  
 متى بقيت الف لم يصلح اسماءا ونحو قوله فانهم ليسوا اي استثناء الخمسين لقرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف  
 من الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكمه اي لانه لقرض حكم الالف بالمعارضة مع  
 بقا الالف والاسم على مدلوله والاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء  
 وما منع له من ان يكون والاعلية لان مدلوله ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع  
 الحكم عن التقاطعه موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الالف فقط ونحوه  
 مع الاستثنى منه كلاما واحدا والاسم الباقي كما ان لفظ تسكينة وخمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بغيره  
 دليل بخصوصه يعني انما يعمل دليل بخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم  
 بقى الاسم والاسم الباقي بلاخل فلم يكن تخصيص قرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها  
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء قرضا للتكلم  
 لا سيما قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومفصل وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول لان  
 المصدر لم يتناول له فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره  
 ما ذكرنا اي اشترانا اليه في قولنا فيكون تكلمنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يعمل تكلمنا  
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء  
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى احوالها  
 من غير اخراج فجعل مبتدأ اي بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الاسمي حيث  
 الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ  
 لا يتناول لان جعل مبتدأ الى التمييز الرابع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ وان كان قوله مجازا تمييزا عن الجملة  
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق  
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال  
 شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يتبادر به مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف  
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدواي الارب العالمين اي لكن رب العالمين وسنة بعض النسخ قال المنة تعالى  
 قال افرئتم ما كنتم عبادا وانتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدواي الارب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبادكم  
 الاقدمون وهم الذين بالتواني سالف الدهر على الكفر فاني اعدوهم واجنب عبادهم وتعلم الارب العالمين فاني  
 اعدوهم واغلطوا بعدد يقع على الجمع لان خبر العدد وان كان واحدا الكثير والارب العالمين استثناء منقطع بمعنى  
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبادا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدواي الارب العالمين



لانهم سوا الله تعالى فاعلموا انهم قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يبرأ من عبادة الله وهذا قول مقاتل وسليمان بن  
 الاشعث متصلا بقوله وايضا ان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق  
 به نحو قوله تعالى وورثه فلما له الثلث صدر الكلام اوجب الشكر ثم تخصيص الامر بالثلث دل على ان الالباس يستحق  
 الباقي فصار بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان  
 او في الموضوع له المنطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثيرة الكلام ام  
 لا والا اول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وفتح الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون  
 في حكم المنطوق ام لا والا اول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت  
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة دلالة  
 عليه معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلما له الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه  
 اوجب الشكر مطلقا حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثلث بقوله فلما له  
 الثلث دل على ان الالباس يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشكر في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثلث بيانا لنصيب  
 الالباس لصدور الكلام الموجب للشكر لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشكر لصدور الكلام للغير  
 نصيب الالباس بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما له الثلث ولا يبيد ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدر  
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امره ليعاينه عن التغير يدل على حقيقة وفي  
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تكويم منفعة البدن في ولد المغرور اى ومن  
 بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت  
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكاملا مثل سكوت صاحب الشرع عند امره ليعاينه من قول او فعل عن التغير يدل على الحقيقة  
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتعاملون بها فيما بينهم وما كل ومشارب كالوشتيق  
 مباشرة فاقترعهم عليها ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس  
 على منكر مخطوئته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا محمد بالمعروف  
 ونهاهم عن المنكر فكان سكوت بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه  
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار  
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الامر  
 عليها واحتمالا ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رؤيته كافر امشي الى كنيته عن الانكار  
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم  
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى  
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعدم

١٥

الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالنقص منه على استقاطا لثبته وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت على المولى حين يبركه  
عبدته يبيع ويشترى اى المولى اذا ارادى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوت اذنا له في التجارة وقال المشافعي لا يكون  
اذا انا لان سكوت عن النبي محتمل قد يكون للرضاء تبصره وقد يكون لفظ الغنيط وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور من ذلك  
شرا والمحمول لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة اودى الى الضرر الغرور ودفعها وجب  
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار سنة الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليا ملون العقيد  
ولا يتفقون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا حقه ويون ثم قال المولى كان عبدى محجورا عليه  
متأخر الدينون الى وقت حقه ولا يدري متى ليقى وهل ليقى او لا ليقى فكان التواضع ويحكم فيه من الضرر والا  
ينحط ولا يصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال  
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى تبصره عبده  
ان يظهر النبي اذ اراد تبصره وليو دبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل  
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال عليهما  
رحمهم الله تعالى فيمن قال فلان على مائة وورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول وقال  
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف  
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن  
ودون الثياب فاسمها لا يثبت في الذمة الا ليطرق خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل  
قول عليهما رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان المشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت  
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف  
في هذه المسئلة فنحن نأبى منبته على هذا الاصل وعنده ليست بمنبته عليه وجه قوله وهو القياس انه اسم الاقرار بالمال  
وقوله ورسم ليس تفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا تسمى ان من شرط صحة العطف  
المغايرة حتى لم يجر عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين التفسير فان الدرامم في قوله عشرة دراهم  
مين العشرة لاخير فانك كيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما  
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعشرة خلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهين على الاخر  
ثم فسره بالدراهم فيصرف التفسير اليها لاجابة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اوثاب وجه قولنا  
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد  
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام ليقال لعبت هذا منك بمائة وعشرة دراهم  
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين  
فاما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك صلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا



كما عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء ما لم يعب عليها حيث لم يجعل مفسر المبالا ان المريب  
 للمخالف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدار الذي ثبت ويناس في الذمة مالا او موطا  
 كالكلمات والموزونات لانه لما ثبت ويناس في الذمة مطلقا كثر العقود والباليات به فاما غير المقدار فلم يوجد فيه كثرة  
 الاستعمال لانه لما لم يجب ويناس في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموقوفة  
 سواء لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسرا فاذا  
 لم يوجد لثبوت المبالاة محلة فربح في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والنسخ فنقول النسخ في حق صاحب الشرع  
 بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه نصا ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبدلا في حقنا  
 بياننا مضافا في حق صاحب الشرع وهو كالتقل فان بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع ليس بتبدل في حق القائل وقيل معنى النسخ  
 لغة الازالة يقال نسخت الشمس نطل اى ازالته ورفعة ونحت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اى احده وقيل  
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النخل لعل اذ القلعة من خلية الى  
 آخر ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم الى قوم والا ولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ  
 الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوفا ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل  
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثانية قبل ردو الشرع التي لم يعب عنها  
 بالبيع حكم الاجل بدليل شرعي متاخر لا يسمى لغيره بالاجماع وقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احتراز  
 عن التقييد بالفاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في  
 تقديره واما ما استمراره لولا بطريق التراخي ويخرج عنه الموت لانه ليس في وها استمراره والتفصيل على قول من جوزه  
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اثير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء  
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى به ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة  
 عليه تعالى ببناء لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر  
 لان اطلاق الامر بشئ لو مينا بقاء ذلك على القابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوجي فكان النسخ تبدلا بالنسبة  
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بيانا محضا لمدة التحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في حق  
 مستقيم لانه يؤوسى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد  
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد  
 غيره وهما الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيان لا رافعا ولا بطالا وهو اى النسخ في انه بيان في  
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالتقل فانه يبين محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول  
 ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايتخرون ساعة  
 ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه نطق الله تعالى كما حصل في الميت خفف الله لا يضل القاتل على ما عرف في حقنا

القاتل تبديل وتفسير الى ابطال قطع لحيوة بالموت لانه هو الباقي لسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلة  
ان كان خطأ ثم انه جازع عطا وواقع شرعا فلا يهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه  
حصل التناسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزوج بناته من بنيه وكذا الاستعلاء بالبحر وكان ملا لادم عليه السلام فان زوجته  
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من اشراف وكذا الجمع بين اثنين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ تلك  
المباحة في التوراة والعمل بالنسبة كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان مجازا  
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فمرقا انه لا وجه الى اركان وقد بنينا المسئلة تمامها في الكثرة  
قوله ومحل النسخ حكم الموت في نفسه محله الوجود والعدم ولم يتحقق به ما ينفي النسخ من توقيت او تانيه ثبت نصا كما في قوله تعالى  
خالدين فيها ابد الابدية كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان  
رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما يتصل ان يكون موقفا في غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ ببيان المدة حكم وذلك  
المستبين احدهما ان يكون في نفسه محله للوجود والعدم اي يتصل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يتصل ان يكون  
مشروعا كما لا يقدح في عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتصل ان لا يكون مشروعا كما لا يمان بالله ومصفاته لا تشرع شرعيته  
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما نزل من استمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول الاول  
والثاني ان لا يكون محله ما ينفي النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد امكن ان في نفسه محله للوجود والعدم ما يتبع لحوق النسخ الكثر  
هو بيان مدة اشرعيته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا وتاسيد مرجحا وتاسيد دلالة الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم  
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال طلعت هذا الشئ الى غير سنين او امانة سنة فان النسخ منه قبل سنة تلك المدة لا يجوز لانه من المبادي  
والغلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعا وذكر في بعض النسخ  
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين ابا وقوله بل ذكره متمم في داركم ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام اشرعية  
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد اوصف اهل الجنة بالاقامة وسببه قبل الزوال فلا اقترن بها الابد  
بما لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على التاخير لا يكون الا على وجه  
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا تعال هذا المثال من الاخبار لاسن الاحكام وانتاع النسخ فيه لكونه خبرا لا تابيدا لقول  
القصود ايراد المثال للتاخير نصا ولم يوجد في الاحكام تاخير صحيح وقد حصل المقصود بانه اذ ذلك اوردته هنا على ان يتعلق به  
وجوب اعتقاد تاخير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي تبين عليها  
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيدة لا يحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا ينسخ بعده ولا ينسخ الا بوسع طاسان بنى  
فلا يتصور احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظرة ثبوت تاخير الجنة والنار دلالة لان اهلها لما كانوا مودعين فيها كانوا مودعين موقفا  
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور الى جواز نسخ ما تبين من الاصول وتوقيت من الاصول والنسب وهو من جملة  
من اصحابنا واصحاب الشافعية وهو اختيار صمد الاسلام ابى اليسر وذهب ابو بكر الجصاص الى ان النسخ لا يغير الا ما هو عليه من الاصول  
التي كان من اصحابنا من استحبها رحمه الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستر ابد الا قبل النسخ لا حية النسخ فيه

الى الكذب التناقض تمسك الفرق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون والاطع ثبوت الحكم الازمان لعمومه والنسخ  
ان يكون الخطاب مع ذلك مريد للثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتنسخ ذلك لم يتنسخ  
ورود النسخ المرفوع لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيد قد مراد به المباينة في المرفوع لا الدوام  
القول القائل لازم فلانا ابدًا واعتنب فلانا ابدًا وظان كير المضيض بالجران يكون ذلك في استعمال الشئ وتبين لموقوف النسخ ان المراد  
به المباينة لا الدوام وتمسك الفرق الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يودى الى التناقض والابدان سمي التابيد  
انه واثم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايمًا وغير دائم وصاحب الشئ منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر  
والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعًا في الخبر كما في تابد اهل الجنة والناسخ ان من قال يجوز ذوات الجنة والدار  
والا لهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا على المباينة الى الزين والاضلال فكذلك في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة  
على الدوام في الصورتين وقوله لا يتنسخ ان يكون الخطاب مريد لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك  
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة والقطع المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة  
كان دالا على معناه بالتحقيق قطعًا لما ذكرنا في رد النسخ عليه في باب الابداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا الجران النسخ في اللفظ والمقتضى  
للاعتيان لان النسخ لا يودي فيه الى انه اريد به لبعض القرينة متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فاما  
هذا البعض بمنزلة ما ثبت الحكم في حقه بنسخ خاص ثم القطع بنسخ قوله واشترط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من  
الفعل خلافًا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخًا اعلم ان النسخ شرط بعضها متفق عليه مثل كون النسخ  
والمفسخ عليهما شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخًا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى  
نسخًا ومثل كون النسخ منفصلًا عن المفسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والثبات لا يسميان نسخًا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط  
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمفسخ من جنس واحد واشترط البطل للمفسخ واشترط كونه اخف من  
المفسخ او مثله فانه شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المتكلفت فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما حصل الامر  
الى المكلف زمان يسع الفصل لما موربه فهدى اكثر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو  
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الصديق الشنخ ابى منصور والقاضي الامام ابى زيد وبعض اصحابنا الشافعي كالصغير  
وبعض اصحابنا احمد بن الحنبل وصورة المسئلة على وجه واحد هما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب  
كما اذا قيل في رمضان مجوانه هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار اصبح للصوموا والثاني ان  
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا تسان الفرج فليكن سبابة فقبل احضار الكل قيل له لا تجوز  
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل القضاء اليوم لا تعم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن  
هو المقصود من شرع الاحكام لان المابتداء تحقيق به الاثر في ان الامر والتمني يدلان على وجههما على وجوب الفعل والامتناع عنه  
لذلك انها على المصدر على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان لفعل الفعل هو المقصود وشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن  
منه موبيا الى اجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في زمان واحد لان الشرائع اذا امرت بشئ في وقت لم يحسن ذلك وفي ذلك



الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والفتح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشئ واحد في وقت واحد محال مكان القول  
بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البقاء والعلو لانه انما ينشئ عما لم يفعله اذ ظهر له من حال المأمور به الم  
يكن معلوما له حين امره بالبلاء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج  
ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقومه على الجواز فان قيل هذا  
حديث غير ثابت والمعتبر يتكرونا المعراج اصلا ومن اقربهم ومن غيرهم يقولون لم يرد في حديث المعراج ذكر نسخ  
خمسين صلوة بخمسين صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان لا  
بخمسين صلوة على ما زعمتم لانه لا ينبغي خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور  
ثابتة الامة بالقبول وهو كمنع التواتر فلا وجه الى انكاره وابل النفل وما قد والحديث كما روي اصل المعراج روي عن خمسين صلوة  
ونسخها بخمسين وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من  
زيادات القصاص من قولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل بهذه الامة وقد وجدته عقدا  
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل المأمور على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل فلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل  
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالاعتقاد والعزم على الفعل اذ احضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء  
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتبلى الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الا يرى ان لو  
ساقا قدام عباده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود  
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحصل ذلك البلاء وان كان الامر من جواز عليه البلاء فلان لا يحصل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد  
عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبلاء في حق من لا يجوز عليه البلاء اولا والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن  
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به ومنهنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد ائتمرا  
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلق هو العمل بالجوارج ولما فرع الشيخ من بيان  
الشرط شرع في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اعيان الناس ومعلم ان القياس  
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور عليا كان او ضيفا ونقل عن ابن عباس بن شرح من اصحاب الشارح  
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما طعن من اصحابه لا يجوز  
بقياس الشبهة فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس  
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس  
يكون محال به على الكتاب والسنة اذ القياس كشيء محال النسخ تسكوا الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك  
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاديث قال عمر رضي الله عنه وفي حديث الحسنين كذا ان تقضي خفيه براينا وفيه  
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال عمر رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخفاف بالمشح اولى من ظاهره ولكن زات  
رسول الله عليه السلام مسح على ظاهر الخفاف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ليس به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه به لاعتقاد الما قبل منطوقه وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاعتناء بالاثبات وان كان ظاهرا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمطابق  
 المتقدم انما يثبت بشرط ما به حجة على ما يعارضه وينافيه اولو ترجع عليه قياسا غير لبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا لم  
 يقتضين من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا نسخ ولا نسخ واما اعتبار النسخ باقتضائهم فتقويم  
 دليل العقل والاجماع وغير الواحد فان مقتضيس بها جاز دون النسخ فكيف يتساويان في مقتضيس بيان والنسخ ورفع وإبطال  
 وما ذكره الانطاط في ضيق ايضا فان الموصف الذي به يزد الفرع الى الماهل المنصوص عليه في الكتاب واهنة غير مقطوع بانه هو  
 في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المقتضى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص  
 وكما لا يصلح تاسخا لا يصلح منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشروع عند العادة  
 خلافا لظننا به وعبد الما من المتعذر لان ما بعد القياس قطعيا كان وطينا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو  
 رجحانه ان حجة القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما يصلح نسخ المتقدم واذ ازال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ قوله  
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الما جاع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقيح في الشيء  
 منذ الله تعالى اى وكما قياس للاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب واهنة والاجماع عند بعض مشايخنا هم  
 عيسى بن ابيان واليه ذهب بعض المتأخرين في المسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الامم عن الفتى الى اسدس باخوين  
 ظلال بن عيسى كيف تجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا تارة السدس والاخوان ليسا باخوة فقال مجيبا  
 قوله يا ظلام قد ان على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤكدة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتقدمة زمان الى  
 رضى الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشريعة موجبة للعلم كالكتاب واهنة فيجوز ان ثبت النسخ به كالتصوص بالاتباع انه  
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به البرادة على الكتاب الالهى من نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور  
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما وفي شيء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقيح في شيء عند الله  
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا منسوخا على ان النسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينفق الاجماع بدون  
 رايه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا والما بعد البيان منه فالجواب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون للاجماع  
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقنا ان النسخ بدليل للاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله ولان الما جاع لا ينفق  
 البته جلا في الكتاب واهنة فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم  
 انه ناسخ للكتاب واهنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام  
 وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك للاجماع لا يكون باطلا  
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاحله الاجماع من  
 كتابه او سنة او دليل كان موجودا من قبل ثم ظهر لهم كل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام  
 والقدم جواز هذا الدليل للنسخ يدل على احق عند الاجماع الاول على كل سلامة اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس لان  
 به لما هو المتكسب بقبضة فثمان رضى الله عنه فضيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعية يكون النسخ

من حيث المقوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الالة المدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا ينطلق على  
 الاخرين قطعا ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير انبوتها لا مكان تقديره  
 الدال على سبب اوله لم يقدر بذلك كان لا يجماع على كسب خطا وميند يكون النسخ هو النسخ ون الاجماع وكذا تسمي بقوط  
 نصيب الموثقة فلهذا لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتبة  
 والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان  
 مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما يجري على لسان  
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجر  
 ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لاخصا ولا لاشي على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية  
 مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو  
 جمهور الفقهاء والمتكلمين من الشافعية والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب  
 بالسنة قولنا واحدا وهو ذهب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو  
 الاول بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم  
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اية او نسيها من غير متنها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى  
 قال ناسخ منها او مثلها وهو يدل على ان البديل غير او مثل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا انك  
 بغير منه يفيد انه ياتي بغيره من الدرهم المأخوذ والسنة ليست غير من الكتاب ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله  
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناسخ منها وهو يدل على ان الاية بغيره  
 هو الله جل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الامايه  
 الى اخبار الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما وحى اليه لا مبدله والتبديل على طلاقة يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فليقتضيه  
 الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس  
 ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بياننا لانها ما وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبينا  
 كل شيء والسنة شيء فيكون المكتوب بيان الحكم لا افعالها وذلك في ان يكون مؤيدا ان كان موافقا ومبينا للمعنى فيها ان كان  
 مخالفا وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين وتبينه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول  
 عن شية الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قال واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فليكون يعقد  
 على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب ليقول الطاعن قد كثر ربه فيما قال فكيف تصدقه فبوجه قوله انه اى نسخ احدهما بالآخر  
 يكون مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سبيل كل واحد منهم مينا ومؤيدا للآخر اولى من سبيل رفعها  
 وبطلان صاحبها الى الطعن لعلنا ان يصون عما يؤصم الطعن واجتاج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في  
 الصلوة حين كان بمكة ولما اوجع الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه



الى الكعبة كان التوجه الى الكعبة حين كان بكهنة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس ان ثابت بالسنة بالهبة  
لانه لا يتلوه في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس  
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر  
في الكتاب وهو ان نسخ احدهما لا يخرم تنسخ عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان  
مدى الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتبين ان سبب هو الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتبين ان بيننا بوجه  
متلو وكما يتبين ان بين محل الكتاب بعبارته لم يتبين ان بين مدى حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض  
الازمان الداخلية تحت العموم كما ان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يتبين تخصيص الكتاب بالسنة  
المتواترة لم يتبين نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يتبين ايضا ان تيسر الله تعالى بيان ان العلم بتبديل المصلحة كما لم يتبين ان  
بيننا الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو علم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك  
ليس بتنسخ عقلا ولم يرد سماع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله في مدركه  
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يحجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول ان الله  
يتناقص في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا  
ما نحن فيه وهذا لا علم بالمعجزات الدلالة على الصديق رسالة وانه مبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليمنع الطعن محال  
واما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالتحية وهو التحية فيما يرجع الى مراقفة العباد ومصلحتهم وكذا ما المماثلة للتحية والمماثلة  
في الظاهر وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا مثلاً الحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وذلك نسخ الكتاب بالسنة ليس  
بتبديل حكمه نفسه بل بوجوه من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبين لتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا  
ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت  
بقوله تعالى ان كين منكم مشرون صابرون يعلموا ما يتبين لوجوب ثباته لاثنتين بقوله عز اسمه الان خفت الله عنكم وعلم  
ان فيكم ضعفاء الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نيتكم عن ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اذ  
لمح في زيارة قبره ولا تقولوا هجر او من لم الاصابه ان تمسكه فوق ثلثة ايام فاسكوه مابدا لكم وقزقوا فانما هيتم لتيسر  
به موهبكم على معكم وعن النبي في الداء والخفتم والمنزف والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكراد ومثال نسخ السنة  
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات  
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على اباح الله  
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة ووجه  
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاسم الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطلان  
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة واحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم ملين جواز الصلوة وما يقوم  
بمعنى للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت وما فرغ من تفصيل التاسع اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخه نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بنسخ فرضية موم عاشور  
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول كالتساو وصف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل  
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم او تقرأ ثم نسخ فلم يكن اى لم يبين منه شيء لما منع الله تعالى من قلبه ذلك  
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انزل اولم  
يتصور النسيان لا يحلوا كراستنا ومن الغائبة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز إطلاقا للمصلحة  
وبعض الروافضة لانه تعالى قال نأمن بآياتنا الذكر والذكر والحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه تعالى من ان  
يتمتع نسيان او غفلة نعرفنا ان المراد الحفظ الدنيا فان الضياع محتمل منا قصد الما فعله اهل الكتاب والنفقة والسيان يتجهان  
منا بكل واحد منهما يغيب الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانه هو الكا فظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والحو عن القلوب صيانة  
للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الانداس ما وذا باب حفظ من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ  
الحكم دون التلاوة ونسخه هو نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمحكمين وانكرت فرقة كشاذة من  
المشركه الجواز في القسمين بتسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمضاه اذا ابتداء يحصل به النص وسيلة الى هذا المقصود فلا  
يتجه النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتجه بسقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت  
بالنص لا بغيره فلا يتجه بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتجه بدون البيع بان انسخ وتمسكت بالتمتع في القسمين بالمنقول فان  
الايدى او باللسان للزنا وامسك الزواني في البيوت والاعتداء بالحول للمتنوع عنها وجهها وتقديم الصدقة على نحوى الرسول  
والتمني بين الغنية والعصوم ومسألة الكفار وقيام الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء التلاوة والايات الموجبة لها فدل ذلك على  
جواز النسخ احكام دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فنهضت عنه نصيام ثلاثة ايام متتابعات  
ومثل قراءة ابن عباس فافطر عدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص ولله او تحت لام فكل واحد من هؤلاء  
رواية عمر بن الخطاب عنه الشخ فاشيخه اذا دنيا فارجموها البتة كما لا من استانتخت تلاوتها في حياته الرسول صلى الله عليه وسلم  
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته القلوب هو لا وبقيت احكامها لمحظوم ونظم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو خير الوعا  
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى  
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب  
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو  
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الخائف والحب ونحوهما  
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية ودون الاخر فاذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يتجه ما يتعلق بالنظم من جواز  
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا حكمه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبين  
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظر  
فلا يتجه بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء سبب الموجب له فانسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيعلم يجب حملها على كماله لأنه لا يلزم الوصف بالجزئي حتى أن المضاهة إذا عرض بعد ما مضى شهر أو طعم لتئين مسكيناً لم يحجزه فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الأقسام المذكورة ألفق العلماء على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكاة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه لأنها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير للأصل واختلاف في غير هذه الزيادة إذا وردت متأخرة عن المزيد عليه تأخر يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشروط الإيمان في رتبة الكفاية وزيادة التقريب على الجلب في حد الزنا بعد اتفاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخاً كورد الشهادتين في حد القذف مقارنة للجلد فإنه لا يكون نسخاً للقرآن فقال عامة العراقيين من شأننا وأكثر المتأخرين من شأننا وبارنا رحمهم الله أنها لا يكون نسخاً من حيث المعنى وإن كان بياناً بصورة وقال أكثر أصحاب الشافعي أنها لا يكون نسخاً واليه ذهب بعض أصحابنا وأبونا شمس وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض أصحابنا الشافعي أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغير أثرها بحيث لو فصل كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخاً كزيادة ركعة على ركعة الفجر وإن لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التقريب في حد الزنا زيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا وهو الشرع بهاد الكية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي من المعتزلة واشتراطوا في ظهور الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد القياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخاً عندهم يجوز لكون الزيادة نسخاً وعندهم يجوز لكونها بياناً تمسك من قال أن الزيادة ليست نسخاً بأن حقيقتها نسخ لم توجد في الزيادة لأن حقيقة تعديل ورفع الحكم المشروع وضم حكم آخر إليه والتفريق ضد البرع فلا يكون نسخاً إلا بالبرع إن كان النسخ منقطة الإيمان بالرتبة لا يخرجها من أن يكون مستحقة الكفاية وإباحة النسخ بالجلد لا يخرج بالجلد من أن يكون واجباً بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعريب ضم حكم إلى حكم وذلك ليس نسخاً كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من أدعى على آخر ألفاً وخمسائة وشهد له شاهدان بالف وإخراجه بالف ألفاً وخمسائة حتى يقضيه له بالمال كله كان مقدار ألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً وإباحة النسخ بالالف بشهادة الألف لشهادة الآخرين يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوراً به لارفعه فثبت بهذا أن الزيادة لا تترفع لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضح أن النسخ إنما ثبت ليدل متأخر منافق للأول بحيث لو ردوا ما لا يمكن الجمع بينهما لثانيتها وههنا أن وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافقة له فكيف ثبت بها النسخ إذا وردت متأخرة بل يكون بياناً واضحاً من جعل الزيادة نسخاً معنوياً بأن النسخ بيان انتهاء حكم بأصل حكم آخر وهو موجود في الزيادة على النفس فيكون نسخاً وبياناً أن الإطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالإيمان بما ينطلق عليه الإسلام من غير نظر إلى قيد والتقييد من آخر مقصود من الكلام على مفادة المعنى الأول لأن التقييد إثبات القيد والإطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج عن العدة بمباشرة ما وجد فيه قيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فإذا أصاب المطلق مقيداً لا بد من انتهاء حكم الإطلاق بعبوت حكم التقييد لعدم إمكان الجمع بينهما للثاني فإن كان الأول يستلزم الأول ويؤيد القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه وإذا انتفى الحكم الأول بالثاني كان الثاني ناسخاً له محذورة يوضح أن المطلق معنى صانعاً صار كأن مطلقاً قبل التقييد بعض التقييد الشتمال لمقتضى على معينين أحدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد بالجعفر



حكم الوجود فيما يجب قتالهم تعالى الى ليس لبعض يجب قتالهم تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة لوجه ولا حكم  
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجزا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
وكذا المظاهرة اذا صام شهر اثم عجز فاطم غلغلت سكيننا لا يكون كفرا بالطعام ولا بالصوم وكذا الواقيم لبعض الحمد على الزانية لا  
يتعلق بشيء من احكام الحمد من ظهرة الحمد ودخول الامام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادة القاذق اذا كان حكم  
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا بصورة وانما قيد  
بقوله فيما يجب قتالهم تعالى احترامهم يجب قتالهم فانهما يقبل الوصف بالجهل من ثبوتها كما مبينا فيما اذا ادعى القاذق وخمسائة  
واذا ادعى مظهر حتى لو كان مما لا يقبل الجور لا يكون لبعض فيه حكم الوجود كما لا يبيع كما كان عبارة عن الاستحباب والقبول جميعا  
لم يكن لاحد اثنين حكم الوجود بدون الاخر لوجه قوله ولما لم يجعل ملائكة قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لا زيادة  
على النص في ابواب زيادة النسخة من زيادة البركة وزيادة الظاهرة شرطا في طهارة الرواية وزيارة صفته الايمان في رتبة  
الكفارة بخبر الواحد والقياس امي لان الزيادة على النص نسخ لم يجعل ملائكة قراءة الفاتحة ركنا امي فرضنا في الصلوة بحيث لا  
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تنصرون القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون انما  
فكان تعيينه بقراءة الفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة  
الكتاب وايدى زيادة النسخة من زيادة البركة لم تجز وزيادة النسخة وهو تعريب عام على كل الذي هو حد الزيادة  
بالبركة لان النسخة اذا صحح بالجملة بغير دليل احد لم يبق الجملة بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس لبعض حكم الوجود كما لا  
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى في الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا ينفعهما صلاة ولا صوم ولا  
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام امي حدنا بالبكر كذا او احذر بقوله حدا من النسخة سياسة فانه يجوز اذا راي  
الامام المصلحة فيه لزيادة الطهارة بشرط في الطواف امي لو ان تكون الطهارة شرطا في الطواف من لا يجوز بدونها لانه زيادة  
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت ايتين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة  
الا ان الحد تعالى ابلغ فيه لخطي وزيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفته الايمان شرطا في رتبة الكفارة  
اى كفارة اليمين والظاهر هو قوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة  
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرينة شاة وقال على من قبة يعني من الكفارة افترق بيني  
ان احققا فاستخبر رسول الله عليه السلام فوجدوا مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فاستخبره عليه السلام ثم امره بالاعتاق و  
تعليله بكبرها مومنة يدل على ان الايمان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في الكفارة القتل فليصير  
المومن قتل المرق الذي هو اثر الكفر فيشرط في سائر الكفارات لان لكل منس واحد على مائة الا ان شرطه زيادة على  
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يوصل السنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه اربعة ام  
مباح وتجب وواجب وفرض وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يحلو من الاقل  
بيان انه ذلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله اصحابنا ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حته يقتضي

Digitized by Google

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام محتمل وجوباً نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة  
 الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والتقوى او لم يكن على الوجه  
 الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر مطلقا ولم يكن من اجل انه فعله بان على رجلان الظاهر مفروض امتثالا للامر لا يكون متابعه  
 فرفنا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون  
 مصلية في حقنا فقد اخرج له ما لم ينج لنا مثل حل التسبيح وصفه المتمم وجوب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصدقة الفضة واذا كان  
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشبهة واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص المعتبرة  
 لحاجة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون  
 الله فاتبعوني يحكيكم الله فان هذه النصوص واشتغالها توجب اتباعا مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان  
 الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتعقباتها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الابدليل لوقوع الشك فيه ولما  
 ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعه فيه الابدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاكته  
 الامة اياه في البعض وهذا الفعل محتمل للوجوبين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول المختار وهو  
 قول الجصاص اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقنهم في رسول الله  
 اسوة حسنة فهذا تخصيص على جواز التماسه في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين  
 حرج في ازواج ادميائهم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نفس على تخصيصه فيما كان  
 هو مخصوصا به لقوله فالقنهم لك من دون المؤمنين وهو الكناح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله وليلا للامة في الاقدام على مثل  
 لم يكن لقوله تعالى فالقنهم لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وبذلك ان الرسل انما يتبعون  
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل بهذا في كل فعل يكون منهم بصفة  
 الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة تاسية اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت من البيان  
 بعد تحقق الحاجة اليه دليل لنفي فسر بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة استه فالحاصل  
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض و  
 العارض لا يثبت الابدليل ثم اشير رحمه الله قسم فعالة التقصية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومحب ومباح متبا  
 للشخصين فحسب الاسلام خمس لائمة رجما الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر الاموليين على ثلثة اقسام واجب ومحب  
 ومباح واذا بالواجب الفرص وهو اقرب الى العوالب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل فيه اضطراب ولا يصح ذلك في  
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحل على ان المراد تفسير افعاله بالنسبة اليها وميند يتحقق فيها  
 الواجب الاصطلاح فحقه ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتيسر بالنسبة بيان طريقة رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والعيص عندنا انه كان قبل الاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الاجتهاد  
 فيما قبله به وكان لا يقر على الخطا فاذا اقر على شئ من ذلك كان دلائله قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البان



بالرأي وهو طريق الالهام فانه محبة فاطمة في حقته وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان من بين الامام  
بالوجه وان ذلك المنصب لم ينقص به لانه بعث فيها لما اوجب اليه من الشرع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة  
لاشركة لا عذفيه بلا عجزه واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعية واكثر المعتزلة كون  
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الأصول كان لا يعمل في احكام شرع بالوجه والراي  
جميعا وهو مستقول من ابي يوسف فمن اصحابنا وهو مذنب بالكل والشافعية وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان متعبدا  
بانتظار الرأى في حادثة ليس فيها راي فان لم ينزل لوجي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار  
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة سحون نوت الف من ذلك يختلف بسبب الخواص تسلك الطريق الاول بقوله تعالى وانه ينطق عن  
الهي ان هو الاوحي يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النطق وبان  
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راي العباد ومجمل للخطا فلا يصح نصب شرع ابتداء لان ذلك  
حق الله تعالى فكان اليه نصيب لا الى العبادين ان المصير الى الراي الذي هو مجمل للخطا وانما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الا  
بمع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اذ الوحي لا يميز في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغاله  
مع وجود النص تمسكت العامة لقوله تعالى فاعبه دايما ولي الا بصيا ابر بالاعتبار عاما لا دلي الا بصار اذا المراد من البصر البصيرة  
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سرية واصفهم اجتهاد واحسنهم اشتغالا فكان اولي بهذه القضية وبالدخول  
تحت الخطاب وبحديث التكميل فانه عليه السلام اعتبر فيه حينئذ من العباد واولئك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد  
يبنى على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم المشايخ  
الذين لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق بالحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه  
نوع حجر وذلك لا يلحق بعلوم درجة مع اطلاق غيره فيه وجب القول المختار ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه  
لا يخفى عن الوجه والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص وانتظار الوجه لاحتمال مصابة النص بنزول الرأى كما وجب على  
المتميز طلب الماء في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوجه في حق كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين  
ومدة الانتظار باقية ما دام رجا نزول الوجه باقيا فاذا خاف ان تبوءت الحادثة بلا حكم فميز بين قطع طمعه عن الوجه فيكون بالرأي  
ثم اجتهاد عليه السلام لا يتم الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتهامه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدينكم الا بالبرهان والبرهان  
فيما شجر بينهم ثم لا يجردوا في انفسهم خراجا مما تقتضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكان ما يورين باتباع اخطاؤهم وذلك  
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتم الخطا بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاؤهم في الاذن  
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيره من الدلائل لكنه لا يتمل القرار على اخطاؤهم كما ذكرنا انه يورى الى الاعتراف باتباع  
اخطاؤهم فاذا قرء الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فتوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفة حراما وكفر اجمالا  
اجتهاد وغيره من الامة حيث يجوز مخالفة المجتهدين لانه احتمال اخطاؤهم والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يمتنع الصواب  
في حق احد وان كان الحق لا يبعد عنهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال اخطاؤهم

في اجتهاد غيره وحيواى الاجتهاد في ادلة من النبي عليه السلام وكون فيه نظير الامام و هو القذف من القلب من غير  
 في نصح استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام بحجة لا حجة مخالفة بوجه للتبيين بانه من عند الله تعالى وعصمة  
 من القرار على الخطاء والامام غيره ليس بحجة اصلا لزال التيقن والنعمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك بعضهم بقوله تعالى  
 وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه فاسد اذ لا دليل فيه على موقع النزاع فانه نزل في شأن القرآن واما ما روي  
 انه افتراه من عنده فكان مضاه ان ينطق به قرانا فوحي لا من موسى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراءى بالجموع  
 فلا نسلم ان اجتهاده مع التفسير عليه ليس يوحى بل هو وحى باطن لان تفسيره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى  
 ابتداء قوله وما تحصل بسنة نبينا بشرى من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى ارسوله منها من غير انكار ليزننا على ان  
 شريعة رسولنا لما يقين اليه النبي عليه السلام وصلة شريعة له لما سئله كانت من سنة واعلم انه يجوز ان يتبع الله تعالى  
 نبية بشرية من قبله من الانبياء واما ما روي ان يتبعه بالنبي من انبائهم وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان اصحاب  
 العاد قد يتوقف فيجوز ان يكون في مصلو من زمان النبي الاول وكون الثاني ويجوز طسنة ويجوز ان يكون مصلو في زمان  
 الاول والثاني ويجوز ان يختلف الشرائع ويتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما اد عليه السلام بل كان  
 متبعه بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبت بعضهم متكلمين فيه ايضا  
 قليل كان متبعه بشرع نبي قبل المبعث قليل بشرع موسى وقليل بشرع عيسى وقليل ما ثبت انه شرع وتوقف فيه لبعضهم كالغزالي  
 وعبد الجبار وحمل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامتته بل كانوا استبدوا بشرع من تقدم  
 وفي سئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وائمة اصحاب الشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متبعه بشرع من  
 قبله من الانبياء وان كل شريعة تثبت للنبي في باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتفاع نفسه  
 هذا يلزمنا شريعة من قبله على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت لنسختها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب  
 الشافعية الى انه عليه السلام لم يكن متبعه بشرع من قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاة او مبعث نبي اخر الا ان يمتل التوقيت في  
 الانتفاع فعلى هذا لا يجوز اهل بها الا باقام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتفاء  
 على ان ذلك الشريعة النبوية ولم يفصلوا بين ما يصح معلوما منها من قبل اهل الكتاب او بما رواه المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين  
 ما ثبت من ذلك بيان في القرآن والسنة وذهب اكثر شائنا راجعهم الى انهم لا يثبتون ابو منصور والشافعية الامام ابو زيد والشيخان  
 شمس الامتة ونحو الاسلام وائمة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسول  
 يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم من قبل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب  
 للعلم على انهم حرروا الكتب فلا يمتنع نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول المعنوم من جملة ما روي في  
 وكذا لا يمتنع قول من اهل علمهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا اجماع الفرق الاول بقوله  
 او ليكن الذين همى الله فبهديهم اقمنه امر النبي عليه السلام بالاعتقاد بصدق الانبياء والهدى اسم للايمان واشرايع جميعا لا  
 الا بانه او يقع بالكل يجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم ادعنا اليك ان تتبع لاهلهم خيفة والامام لهم واما ان الرسول الذي





واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا سنكم فرقة ومما حالنا من قبل على نسخ الآية الأولى والحمد لله على ما استأخرا بالكلية في هذا من غير  
 شريعة للتأخر قوله وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي تعليداً للصحابي واجب تترك بالقياس  
 لاحتمال السماع والتوقيف لفضل أصابتهم في نفس الراي بشهادة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز  
 تعليل الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يعلل أحد منهم وبذلك الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف فان بينهم من غير أن ثبت  
 بلغ غير قابلية مسأله وإما أن يختلف في شيء فاحتج لا يرد وأما وليهم حتى لا يمكن لحدان يقول بالراي قولاً خارجاً عن قائلهم لا يسقط لبعض  
 البعض بالتفاضل لا تعين وجه الراي لم تجر المحاجة بينهم بالجدد لم يرفع محل القياس ما لا يمتنع فان رجعهم في القوس يجوز تعليلهم عند بعض شيوخنا  
 خلافاً للبعض لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لم يبق بأخر أقسام السنة إذا الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا يمكن  
 أن يوجب الصحابي إلا ما كان أو حاكماً أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين  
 فقال أبو سعيد البرقي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا أنه حجة وتعليله واجب تترك بقوله أو يذهب القياس  
 وبوختار الشافعيين وأبو اليسر والمصنف وهو يذهب إلى ذلك وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال أبو الحسن  
 الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجوز تعليله إلا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاضى الإمام أبي زيد على ما يشير إليه تقريره في التقويم  
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز تعليله أحد منهم وإن كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه  
 التقليد وإن كان لا يوجب التقليد تبع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل مقتداً للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا  
 المتبع جعل قول نصير أو فعله فإداه في غنفة من غير مطالبة دليل فقلته لا يكون تبع الصحابة تعليلاً حقيقة لأنه عمل بالدليل حتى  
 التقليد نا لا يفي إلا أنه سمة تعليلاً باعتبار الصورة تمسك القائلون به بهم أو تعليلاً الصحابة بأنه قد ظهر فيهم القوس بالراي طويلاً  
 لا وجه للإكراه واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ وكسائر المجتهدين الآتية أنه كان يخالف بعضهم بعضاً  
 ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى قوالهم ولولم يكن محتملاً للخطأ ولما جاز لهم المحالفة بأرأسهم وأرجلهم  
 عليهم وعاد الناس إليه وقد قال ابن مسعود إن أخطأت فمئة وسن الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ ولم يجز لمجتهد آخر  
 تفاسيره كما لا يجوز تعليل التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولأن قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم أعلم وفضل من غيرهم  
 لما بدتهم التنزيل وسماهم التأويل وقومهم من أحوال النبي عليه السلام ومراعاة كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان  
 قول لا أعلم والأفضل صحابياً كان أو غيره حجة على غيره لوجود العلة والأمر بخلافه إذ ليس للمجتهد تعليل من هو أفضل منه ثم الشافعي  
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من القواعد ونحوها وبين غيره لأنه يجوز أنه إنما افترق فيما لا يدرك بالقياس لخبثته وليلاً ولا يكون كذلك  
 مع جواز أن لا يكون وليلاً لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل أن لا يكون وليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر الآتية أن قول التابعي  
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع أنه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وقرق أبو الحسن الكرخي ومن  
 تابعه من قبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم إذ لا يظن بهم المجازفة من القول ولا يجوز أن يحل قولهم  
 على الكذب فان الذين انتقل الدنيا به وابتهم وفي محل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك مبطّل روايتهم ولا دخل للراي  
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لأن احتمال اتصال



قولہ السماع یكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبهذه لا يثبت السماع بوجه قائم بالسماع  
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع المأذون به بل يثبت  
وهو الراي ولم يوجب ذلك غلبة الاصل بالاعتمال اليه اشير في التقدمة على ان السماع ان الفتوى فيها لا بد من العمل بالواقع  
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا بد من العمل للراي فيه قلنا  
انه يثبت على نقل وجعلناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجتراح القائلون بوجوب التعليل بالنص وهو قوله تعالى ولا تسألون  
الا اولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان واما ما يستحق  
التابعون لهم هذا المصباح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون ان يرجع الى الكتاب والسنة  
لان في ذلك استحقاق المصباح بالكتاب والسنة لا بالاتباع والصحابة وذلك انما يكون في قول وجب معهم ولم  
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الله في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصباح فانه ان كان يستحق المصباح  
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص وليلا على وجوب تعليلهم اذ لم  
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غيرنا ان ولا لمعقول وهو من وجهين كما اشير اليها في الكتاب احدهما ان احتمال  
السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراي عند الضرورة  
تساو القراء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتى بالقياس وقد ظهر من عاينهم كانوا يسكتون عن  
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق الفتوى كما كانوا يستندون الى الفتوى عليه السلام لان الواجب  
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقيداً على المراسل التي ليس  
عنده صاحب خبر يوافقها ويقره فكان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القائل من اد  
الثاني واليه اشير بقوله والفضل اصابتهم ان قوله كان حسا وراعي المراسل في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم كانوا  
طريق رسول الله عليه السلام في جميع احوالهم فكان احكامهم في جميع احوالهم في تلك النوازل فيها النصوص والاحكام  
التي تينير باعتبار الاحكام ولهم زيادة جد وحصر في بدل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين  
وزيادة احتياط في حفظ الاماير والاضطراب والاضطراب بالانص عندهم فيه غاية التامل والفضل درجة ليس  
ذلك لغيرهم فبذلك المعاني ترجح رايم على رائے غيرهم وعند تعارض الراي من متاخر اظهرا لاهما نوع ترجيح  
وجوب الماخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منها وراي الواحد منهم وجب تقديم رايم على راينا  
لزيادة قوة رايه من الوجوه التي ذكرنا باذبحا وذكرنا خارج الجواب عن قوله انه محتمل فلا يجوز تعليله لنا وان  
سلطنا ذلك ولكن لينتج الدلائل المحتملة على غلط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضاه للقياس وكذا  
قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب المذكور فان قيل اليس ان تاويل الصحابة للنص لا يكون مقوماً  
على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه  
اللغة ومعاني الكلام ولا حجة لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يفتي من سماعه اللسان يفتي

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي اصل في احكامهم ثم شرح وذلك يختلف باختلاف  
الاحوال ولا جلة ظهرت لهم لزمية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهد منهم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اسي اختلاف المذكور  
في كذا ذكر في الميزان ووصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتراك فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به  
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما شتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عنه غيره من الصحابة خلاف  
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتغال بحالة ولا يحتمل اخبار بان كانت اسحاجة والبلوى نعم العامة واشتهر  
مثلهما فيما بين اخصاء ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتق الاليع وادقوا لهم  
الى آخر ما في ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا اورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره  
تسليم ولا انكار واد لو كان ووده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا  
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره واد انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك احكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند  
تعدد الترجيح بانها شار و عدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال  
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول استخراج عن اقوالهم خطأ بقرين فيكون هو الذي لا يسقط  
البعض البعض اسي لا يسقط بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليعمل بالآخرنا سحالة المتقدم لا تختم لما اختلفوا واد حجة  
بينهم بالسماع من النبي عليه السلام تعين وجه الراسي والاجتهاد في اقوالهم محل القياس اسي محل العمل الصحابي محل القياس صصار  
تعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس لا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان الممكن في الاعمال بالجملة بانها تامة  
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعون التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهمهم في الراي كان مثل سائر  
ايمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده اكان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري رة وسعيد بن المسيب رة و  
النخعي رة والشيعة وشرية ومسروق رة وعلقمة رة فمن ابي حنيفة رة وايتان احديهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال اجتهدوا هو  
الطاهر من المذنب والثانية ما نقل عن النوازل ان كان من ائمة التابعين رة احمهم في الفتوى وسوغوا الاجتهاد فانا اقلده لا تختم لما  
سوغوا الاجتهاد وراختم الصحابة في الفتوى صابر تسليم رة احمهم الا ترى ان عليا رة تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله  
ولاه القضاء مخالف عليا رضي في رد الشهادة احسن رضي الله عنه اقلد رة وكان من راسي على منجواز الشهادة الابن لابي جعفر  
مسروق ابن عباس في النذر بذج الولد فاجب مسروق فيه شاة بعد ما وجب ابن عباس في فيه مائة من الابل فخرج الى قول مسروق  
سل ابن عمر رضي الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن جبير رة واد علم رة احمهم وكان مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة  
فقال سلوا عنها سولانا احسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعتدونهم من جملة من اعلم لما  
كان كذلك جب تقليد رة تقليد الصحابة رة في قول الصحابي انما جرح الاحتمال السماع ولفصل صابهم في الراي بركة  
صحبة النبي عليه السلام وذاك مقتودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد واد احمهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره اسن للشد  
لان غية ذلك انهم صاروا مشكوك في الفتوى واد احمهم فيها وان الصحابة رة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي  
عليها وجوب التقليل وجواز من احتمال السماع وشايد احوال التميز بل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مقتوى حكمه صلا فلا يجوز



**باب الاجماع** في اللغة هو الغرم ليقال اجمع فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجبرنا ما جمعوا امرهم اجماعا ومنه قوله عليه السلام لا يصح من لم يجمع الغنيام من الليل اى لم يجمع عليه الاتفاق ايضا ومنه قوله اجمع المقوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين الميئين ان الاجماع بالمعنى الاول تصور من واحد بالمعنى الثانى لا تصور الاس اثنين فما هو توافقا في الحقيقة هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الامر في كل عصر على امر من الامور فارباب الاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام لم يشترط بل يجمع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم ولقوله من هذه الامم عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة ولقوله في كل عصر عن اربابهم ان الاجماع لا يتم الا بالاتفاق مجتديا جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما هو على قول من لم يعتبر موافقة العوام فما لفتهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبره موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراى فله طافيه اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف به فاصح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع اربابها من هذه الامة فقوله من هو اهل تشييل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراى دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراى فيصير ما ساءوا ما فاعا ونهوجه مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الامور من لم يجعله حجة شتمل اهل السيم النظام والقاشالى من المعتزلة والخواج واكثر الروافضى متمسكين بان وقوعه شتمل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع انه يتم وتمايز ارباب الامرى ان اهل العقيدة لا يعرفون اهل العلم بالخبر لا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الاحداث فثبت ان سعة قول الامة باجمعهم في الاحداث تغذ وكيف تصور الاتفاق اراهم في الاحداث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذهب المطالب التنبؤ قول اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويها جاعا هم في الحكم لظنون بمنزلة تصور العالمين في مبيد يوم على قيام او تعودوا كل نوع من الطعام فبذا فاسد لان الاجماع لما كان تصورا في الاجبار المستغنية يكون تصورا في الاحكام ايضا كما هو جريب يدعى الاجماع على الاخبار المستغنية بوجوب بدعى الاجماع بمقتضا الاحكام والاشارة لا يمنع عن النقل عابدة اذ انما يكون مجتدين باثنين فاما اذا كانوا اكثر فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من لظن لا فيما يوجب منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافق اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويطلق جميع ما ذكره بالوضع فانما لعلم على الامر فيه باجماع الصواب على تقديم لظن القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الكهنية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بخير والى الوتر دليل الاحواز زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمقول اما الكتاب فيكون بشان الرسول من بعد ما تبين بالدليل انما هو غير سبيل المؤمنين نوايا لولى ولصله جنم وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابرة غير سبيل المؤمنين كما نوه على مخالفة الرسول عليه السلام وسوسى بينهما في استجواب النكاح والسبيل له اختيار الانسان لنفسه لا وعلا ولم يكن ذلك محرما لولا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحسن الجمع بينه وبين شراقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر وكل اخبر المبراه في الوعيد لادوم ابتلى غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لان سبيلهم لا يستحق النقل من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين حجة عليه شراقة الرسول

فما ثبت التوجه في هذا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشقة بالانفراد باسبب استحقاق الوعيد لقول الله  
 عز وجل ان الله يرسل نورا فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لم يكن  
 ان لا يكون المشقة بالانفراد باسببها وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشقة بالانفراد باسببها كان الاتباع بالانفراد سببا لغيرها  
 لا لغيره لم يجعل سببا لم يبق له ذكره فائدة وما ركب قوله تعالى يا الذين لا يؤمنون مع الله لما اخذوا اليقين من انفسهم التي حرم الله الايمان و  
 لا يؤمنون ومن يفعل ذلك يلق انما يلقى ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب للآخر وقيل تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله  
 وكفوا مع الصادقين فجهلتمسك بربانه تعالى اسرنا لتكون مع الصادقين والمعاد من الصادقين سببا لصدق في كل الامور  
 انما كان المراد هو الصادق في البعض ثم من الامور بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا  
 امر بالتأني في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الابهام والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يحتملها  
 كل الامور ما جمعه الله او بعضه والثاني باطل لان التكليف بالكون معتمدا على القدرة عليه لا يثبت القدرة بما جبرته  
 ايمانهم وقد نزل في سورة النور انما يعرف احدنا قطعه فيه بانه من الصادقين ثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الله  
 وذلك يدل على ان الاجماع حجة وما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول عصمة هذه الامور عن الخطأ بالفاظ مختلفة على ما  
 اتفق من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع اشي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع اشي على ضلالة وفي لا على خطا راواه مسلم  
 حسنا فهو عندنا حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شربة فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي  
 لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير  
 خلاف فيما لا تكبر الى زمان الخلف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثرة مع تكرار الزمان واختلاف اذهابهم  
 وهم وودعهم مع كوننا مجبول على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع عن غير ان بينه  
 احد على فساد والاطالة والظلمة والكثرة في ما المعقول فوجاهة قد ثبتت بالدليل القطع ان بيننا عليه اسلام خاتم الانبياء وشريعة دائمة  
 يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الله على حكمها او لم يكن اجماهم موحيا وخرج عن حكمهم  
 ودفعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج اثنان عن اثنان فمقتضى الخطا في شريعة فلا يكون شريعة كل امة فيؤدي الى اختلاف في  
 اجتهاد الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لو يؤدي الى المحال قد اعتبروا على هذه  
 الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضا من اجوبتنا في الكشف فلما نطول هذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يعقدهم الاجماع  
 قال بعضهم الاجماع الاصحاح وهو مذاهب داود ومن تابعه من اهل الطوائف احدى من جنس في احدى الروايتين عنه لان الاجماع اما صراحة  
 بعينه الامر المعروف والنهي عن المنكر كما عرفوا في الاصول في الامور المعروفة والنهي عن المنكر لا يحكم كانوا يحكموا بطريق قوله  
 كنتم خير امة اخرجت للناس يقولون ذلك جعلناكم امة وسطا وان غيرهم اذا اختلفت تناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق  
 الكل والعلم بالاتفاق الكل لا ينافي الا في الجملة والمقصود كما في زمان الصحابة انما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين  
 على شئ مع كثرة ائمة وتفرقهم في مشارق الارض وخارجها وحال بعضهم هم الزيدية والاممية من الروافض الاجماع الاحقة الرسول  
 اشي قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ليطهركم تطهير الاجرة في الرجس عنكم

انما احاطة الدلالة على اتقائه عنهم فقط وانما من الرجز فيكون منفي عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم  
 الثقلين فان تمسكتن بهما لم تضلوا الكتاب قد وعزني حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و  
 النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفته التاويل وافعال الرسول واحواله بكثرة  
 الخاطئة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لقول مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعا على  
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثها كما ينفي الكلب خبثا احد يدو انما من  
 انجبت فكان منفي عنهم واذا اتفق عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة المبنى عليه الصلوة والسلام وموضع  
 ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومنه استقرار الاسلام ومبوء الايمان وفيها طهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها  
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجموع التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن  
 قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على  
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع ويكون له ثبوت بالية اذ الشهادة كرامته لهذه الامة كما قلنا  
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشتدادا على الناس فيكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العلم في  
 اهل الاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان  
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى بالناس من اهلية الاجماع اذا كان  
 صاحبه وداعيا اليه او مائلا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقة سقطت عدالتهم فيجب  
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به امي لم يبال بما قال وما صنع  
 وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلّا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاء ايضا لعدم  
 دخوله في لائمة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست جماعة عن المصلين الى القبلة  
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا اذ المبدء للناس الى يوايه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يصلح  
 وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يصلح للحجة نفسها وجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما نسبوا  
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لائمة لان من اهل الشهادة ولما كان بقوله الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء  
 لا يعتمد لقوله في الاجماع اصلا لان كونه الاجماع حجة يثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار  
 شمس الائمة وصاحب السير لان اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الراي كنفصيل احكام الشك والطلاق والبيع فيحقق الاجماع  
 فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامة  
 باالطلب للصواب في ليس له هذا الشأن هو كالحصبي والجنون في نقصان الامة والافهم من عصمة الامة من اساطير الاخصمة من تصورات العامة  
 والبلدية قال الغزالي هذه مسألة فرضت لا وقوع لما اصلا لان الحكم العاقل نفوذ لا يدرك الى من يدرك فيما اجمع عليه اخصا فالعوام متفقون  
 على ان الحق فيما اجمعا عليه لا يصحون فيه خلافا فوجب جمع عليه من جهة اخص والعوام ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد  
 من العلماء حكم العام حتى لا يتجدد بخلافه كما لشكهم الذم لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق



Digitized by Google



فلا تثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما اصاب  
 الامر الى عمر بن الخطاب فيه فضل في القسم بالسبق في الاسلام لم يعلم ولم يذكر عليه احد من الصحابة ولما صحت هذه الخفايا باعتبار ان العصر لم يفرق بين  
 عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيدة السلماني رايتك  
 اجماعة احب الي من رايتك حدك لم يكن لك الا لان العصر لم يفرق بين عمر فان بدون الانقراض لا تثبت حكم الاجماع ولكننا نقول  
 ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب السنة لا يفضل بين الانقراض من عمر بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد  
 الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة تمنع وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدليل لان الحق لا يبعد الاجماع كما  
 لا يلزم الاجماع من هذه الاثبات لكن نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت مجت  
 على اخطاوا انه غير جائز وقولهم الاستقرار لا تثبت الا بالانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتقصير فاسد لان الكلام  
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط  
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بغير التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال بل  
 من جاهدني سبيل الله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه لما غلبوا المد فاجرم على احد واما  
 الدنيا بلاغ اى بلغنا العيش وسهم في السجادة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قوله لا يكره  
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما ال الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفه على رضى الله عنه  
 في بيع الهبات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يرون  
 الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول عبيدة ان  
 مع اجماعة احب الي من رايتك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة واما اختار عبيدة ان يكون  
 قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرى الترجيح بالكثر  
 بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع  
 البعض عما اتفقوا عليه فلا بد ان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صله اتفاقهم وليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي  
 وسوجبا ان اجماعهم انعقد على اخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم تثبت  
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما اولى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم اجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة  
 نصا لانه لا خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعشرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت  
 في الدلالة على التقرير دون النص اى على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الطاهر والنفس والمفسر  
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فلا قوس اجماع الصحابة نصا كما جاعلهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاطهار  
 لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو وجد النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص  
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم اجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم فانه  
 وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اى تقرير الحكم دون التخصيص عليه



وصورة المسألة ما إذا نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك  
بين أهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء ويسمى إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن  
الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع ولا حجة ومعه ذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وابن بكير الباقلا من الأشعرى وأبو القاسم  
وبعض المعتزلة تسكوتاً في ذلك بأن السكوت قد يكون للمعاطة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في العول  
وقد كان نيكمة قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وأنه كان يقول بالعول فقال كان رجلاً مريضاً فبسته بإجماعه وفي رواية منعه عن ذلك  
درية وقد يكون لأنهم لم يتأملوا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية أو تأملوا فلم يودوا اجتهدوا هم إلى شئ ففقدوا وقد يكون لكون  
الفتاوى أكبر سناً منه اسم أعظم حرمة وأقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء أسهل الانكار لمصلحة احترامه وإذا كان محتملاً لهذه المعاني  
لا يكون حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً وتسلت العامة بأنه لو شرط الاعتقاد الإجماع التخصيص من كل واحد على قوله وانما  
الموافقة مع الآخرين قولاً أدي إلى أن لا ينعقد الإجماع لانه لا يتصور إجماع أهل العصر كعلم على قول يسمع ذلك منهم لأنهم لا يراهم إجماعاً  
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والتفاداً على كون الإجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا  
لأن المتحذر كما لم يمنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون لغيره كذا تعليقه بما هو مستعذر ولأنه إذا ظهر قول من البعض أهل الإجماع فكلوا  
سائرهم أم لا نعم لم يجزوا أو اجتهدوا فلم يودوا اجتهدوا هم إلى شئ أو أدي إلى بطلان ذلك القول أو إلى صحة ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا  
لأن العادة بخلافه فإن ترك الاجتهاد من إجماع الغير في حادثة شترت خلاف العادة ومودا إلى إجماع حكم الله تعالى فيما حذر من  
وجوب عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين ومودا إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم ترك الاجتهاد  
بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا اجتهدوا هم إلى شئ لأن ذلك  
يؤدي إلى إختلاف الحق مع ظهور طرقه على جميع الأمة وبموجمال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا أو أدي إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن  
الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عند حرم والتعليق بالسببية التقية باطل لأنهم كانوا يفترون الحق ولا يبالون  
أحد إذا بطلت هذه الأدلة عين الوجه الأخير وتبين أنهم سكتوا لرضا هم بما ظهر من القول فصار كالتسليم ولا يقال يجوز أنهم سكتوا لأن  
أن كل مجتهد مصيب لأن القول لا ينفذ ذلك عن مباحثه وطلب الكشف عن مأخذ كالعادة كالجرح بمناظرة المجتهدين فلو كانت  
كناظرهم في مسائل أحمد والعول ودية الجنتين على أنه لم يكن في الصحابة من يفتقد ذلك على ما عرفت في موضوع ذكره صدر الإسلام  
أبو اليسر أن هذا الإجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره آنحوصاً وم يكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع  
لكن مع هذا أقدم على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً أسمى لم يظهر فيه قول لم يوافق  
اصلاً كما جاء على صحة الاستقلال لأن هذا ليس بإجماع عند من قال الإجماع إلا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت  
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع إلى من الأول والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المجزى في فيه  
راجع إلى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف باجراً على أن يكون بلا من من أسمى لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالمنع  
على ألف عالية للتمظهر وقول بالنصب على المنعوية لخالف أسس لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس يصحح لأن  
المراد بفي ظهور قول السابقين أصلاً لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكر في التوفيق ثم إجماع أهل كل عصر





القطع مقتصر على احتمال الصحابة اذا اختلفوا في امر بالراسي فلهذا عرّفوا ذلك على الرسول وروى قول البعض لا ينبغي حمله  
 الفصل كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه في المصنف فيه اختلاف بمنزلة المشهورين  
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث لكن اجماع من بعد الصحابة في حكمه لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهورين  
 من الحديث حتى لا يكفر حادثة شبهة الاختلاف ولكن يجوز التمسك به في معنى المنع به لان الاختلاف الواقع فيه  
 مما لا يعارضه واما عموم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث حتى كان موجب العمل دون العمل بشروط ان لا يكون  
 مخالفا لاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد  
 قوله واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في كل نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها  
 بالاخراد كان كمنقل السنة بالاخراد وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل اليها بالاخراد اوجب العمل دون العمل وكان مقدما على  
 القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبت السنة في حضا بدليل قاطع وبدليل ظني في شبهة فكذلك الاجماع  
 فلا انتقل اليها اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر حادثة عند من جعل اجماع  
 كخبر الواحد السنة المتواترة ذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانع الزكوة واذا انتقل  
 اجماع الاجماع اليها بالاخراد اسي بنقل الاحاديث بان روى ثمة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اسي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد  
 او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاخراد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع  
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذلك  
 الاجماع المنقول بالاخراد ذلك مثل ما روى عن حيدة السلي في انه قال ما اشتهج اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله  
 عنهم على اجتماعهم على المحافظة على المذبح قبل الظهور على الاسفار بالفرق على تحريم كراه الاخت في عدة الاخت ونقل من بعض اصحاب  
 وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل  
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع واليجاب انما لا يثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعمل ليمتنع بثبوت به بل ثبت به  
 اجماعا طينا موجبا للعمل بثبوت بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بلائيل  
 قاطعية وهي اجماع الصحابة والالات النصوص ولم يوجد بهذا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان القياس  
 على خبر الواحد لا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالراسي فلا يدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل بآيات النقل  
 الدلالة بان يقال نقل الواحد لا يدخل الظني موجب للعمل قطعاً كخبر الذي تخلفت واسطة بين آقا الرسول فنقل الواحد لا يدخل القطع بل هو اجماع  
 الذي لا يمكن بينه وبين ناقلة اسطادى بان يوجب العمل قطعاً لان احتمال الضرر في مخالفة القطوع بكثر من احتمال مخالفة المنطوقين اذا ثبتت  
 العمل في هذه الصفة ثبت بما اذا تخلف نقلة اسطة او وساطة اعلم القائل والاعلم ان انباء الفراع كجدة تامة بداية تامة عن بيان الامور  
 الثلاثة وشرعها كمنع عضلاتها وتوضيح قائلها فلنشر في بيان اصل الرابع الذي هو بيان الفعل وميزان الحقول وميزان غور  
 القول ومفهوم رباب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين بتجديدها في شئ الترتيب من اعز العلماء عيسى بن محمد بن الامام بالله اعلم بالصواب  
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو مقتضى اعتبار

فقيس النعل بالنعل انتهى قدوة واجله نظير الاخر وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة  
 شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفته معناه وضما واسطلاحا لا لولم يكن له معنى لم يكن مقيسا  
 فكان مملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة  
 النكاح على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته  
 ولم يشترع الا حكمه لان الشيء الذي يخرج من هذا السقف والبعث الى هذا حكمه يكون مفيدا وذلك لما يتحقق بالحكم وبعد تحققه  
 الجملة بقي للشيء ولا ية الدخ كما استلزمه فلم يكن ببيان هذه الجملة انما تفسير لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقياس  
 اذا قدرتها بما وقاس الطيب الجريح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين بصفات احدهما  
 الى الآخر بالساواة يشتمل على السادة ايضا فقيس قس النعل بالنعل اسي سوا بالصاحبة واسم النعل مونث سماعي الا ان الشيخ  
 ذكره في غير ما نظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقيس قاس عليه تقدير  
 من الباء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قاسا  
 قياسا وقاس قاسا بغيره وقاسا قولا والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا تقديرهم بغيرهم  
 بلا اصل في الحكم والعلية في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا تقديرهم بغيرهم بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعلية  
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديدا للقياس والمقول عليه في تجديده بالنقل عن الشيخ ابي منصور قوله اصله  
 ابا نه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس مثبت بل مثبت  
 بمراد سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلية احراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم  
 ذلك ما ذكر لفظ المذكورين يشتمل القياس من الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم  
 العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التجديده في جائر عقلا وقولهم سمعنا عند  
 جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها واخراج سوا النجرات منهم بغيرهم النظام جماعة من معتزلة  
 بغداد وروى التقدير ممتنع عقلا وقال داود الطائفي وابنه محمد وجميع اصحاب الطوائف والقائلين ان ليس بمتنع عقلا لكن  
 الشرع لم يوجب التجديده بل يمنع من العمل بالقياس فكان باطلا وانفق القائلون بوجوب التجديده سمعنا على ان الدليل المسمى  
 بالوارد بالتجديده قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلا لكلاما وشيها في الكشف فلا تشغل بذكرها  
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم نبض آخر كقبول شهادة خرمية وحده كان حكما ثبت بالنص اخصا  
 بكرامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء  
 من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البني تحريم بيعه بغيره متفاهلا لان الاصل هو  
 عند جم لان الاصل ما كان حكم الفرع متقيد اعز ودرودا لغير ذلك هو البني في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الجمال  
 على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام كخطبة باخطب مثالا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه  
 غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل فثبت طلاقة الى ان الاصل هو الحكم في محل الخصوص



عليه لان الاصل ما يتبين عليه غيره وكان العلم به هو صلاح العلم والنظر بغير هذه الخاصية موجودة في الحكم لانه محل لان  
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والامعاء اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بربيل عقلي او ضرورة لاكن القياس فلم يكن  
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لانهما حكم الفرع على الحكم في المحل انما هو  
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو من حيث الجوهر لان الاصل  
يطلق على ما يتبين عليه غيره وعلى ما لا يقتضي غيره وليستيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني  
فلما افتقر الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتضى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي  
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك ان هذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المنبسط عنه الاكثر كالان في المثال المذكور  
منه الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بمنزلة متفاضلة وهذا هو الاول لانه الذي يتبين على الغير وليقتضيه دون المحل الا انهم  
لما سموا المحل المنبسط اصلا سمو المحل الآخر فرعا اذ اثبت بها فقول ان كان المراد من الاصل منها النص بالقياس للحكم فالمراد من  
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا بخصوص من طبيعة عامة  
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما اخصوا من عموم آية القتال اثنى بهم الشيوخ والعبيان والراعي وغيرهم  
بالقياس والبار في حكمه مع وفي نص آخر للسببية والنقص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص  
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام  
من شهد خزيمة فمسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد مجمل وردده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على  
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم منه نفى قبول شهادته  
الفرد فانه ثبت بريل في موضع كان مختصا به ولا بد منه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال حكم كما هو من حيث الجوهر  
من الخصوص التفرد كما قلنا والبار في حكمه صفة مخصوص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محال الحكم مختصا بالكلية  
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترك  
فيه غيره وعرف به الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التفسير والمراد من  
الخصوص خصوص العموم لانه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا ينبغ من القياس البار في نص صفة الخصوص  
والنص الاخر الدليل الخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه  
اخره مختصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن الجمولات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا  
شهيدين واستشهدوا وسمى عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فمسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احقاق غيره به بالقياس  
سواء كان مثله في التفضيل او قوفا او دونه لتلاوية احقاق الغير الى البطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطعيه شرعية  
وعنا خلاف لتعليل الدليل الخاص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب البطل شي بقا صيغة العموم والدليل الخاص على ما كان قبل حتى لو ادعى  
ان البطل ان نص بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا او اثنين لا يجوز ايضا لانه يصير البطل للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على كل  
جزء فاحيل الدليل الخاص في العام فلما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن محله على خصوص العموم لان الحكم الموجب لاثباته لا يثبت

سابقا على حيث ختمية فكان حديثه باسحا مخصصا والضمير في اختصاصه خبرية وفي به الحكم التي انقل اختصاص خبرية بعد الحكم وهو قبول الحكم  
 ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم خبرية كرامة لا الاول اذ وقع انظاره وان لا يكون الاصل خصوصا بحكمه خبرية ثبت ان الحكم على ما  
 اشهر من انما من اجابى او فاه منها ثم جدا استفاد من اجل قبوله ثم شيد انقال عليه السلام من شيد فقال خزيمة بن ثابت انما شيدك يا رسول الله انك  
 الاعرابي من لنا فقال سواي امد عليه سلم كيف تشدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا انشدك فيما اتيناك من خير السام افا انشدك فيما  
 تجبر من اذ انزلنا فقال عليه السلام من شيدك خزيمة بن ثابت انما شيدك يا رسول الله انا انشدك فيما اتيناك من خير السام افا انشدك فيما  
 لا نضاهيه من اجابى من يقيم حواء الشهادة للرسول عليه السلام بنا على قوله كونا الشهادة لغيره باطل ايمان ظن قوله عليه السلام في افادته العلم خبره  
 فكان لى الرسول عليه السلام بذلك الى قوله وان لا يكون الاصل محدودا بعين القياس كيجاب الطهارة بالتحقة في الصلوة اى حكم الاصل محدودا  
 القياس الضمير في باج الى الاصل الباطن المتعدية قال احمد دل لازم وهو اليل عن الطريق فلا يتبقى الجول عنه الا بالباء ويكون معناه مع البلد  
 الفاعل اى ومن شرط ان لا يكون الاصل اى حكمه عاذا عن منن القياس كمالا عنه يعنى لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الضمير  
 بالقياس على الاصل هو انما للنفس فلو اجاز النفس في محل مخالف للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اى القياس يرد بها الحكم ولتقتضى عدمه فلا يستقيم  
 اثباته بالنفس اذ لو افادنا حكم لا يستقيم اثباته به الله يصيرنا فيا ونبينا الشئ واحد في زمان وذلك مثل اسباب الطهارة بالتحقة في الصلوة فانه ثبت مخالفا  
 لان الطهارة تدل على المعاني فهو النجاسة ولم يوجد الا الشرح جعلنا من رتبة الطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان كفاي غير ما يباحثي في  
 الصلوة المعينة لا يتحقق بالطهارة وان كان الازداد اعظم خباية بالتحقة ولا يمكن بعدية حكمها الى صلوة ايجزله وبجوة السلاوة الا انها جملت شيئا من صلوة  
 مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ذكر بعض المحققين كلفي في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على رتبة او حاد ما استشاره فخصص عن عامة  
 عاذا لم يتحقق من غير تخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خبرية بقبول شهادته وحده وثانية ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كتخصيص  
 كاعدا الركعت ونصب الركوة وقادير كركوة الكفاية وتسمية هذا القسم معناه عن القياس كخبره لا لم يبق له يوم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس  
 بعد قوله فيل معناه انه ليس بغيره لعدم تعقل عليه فالتسا القواعد البتة العديدة النظم لا يقاس عليها غير ما مع انها تعقل معناه لانه لم يوجد له  
 خارج ما تقوله النص الاجماع وتسمية خارجا عن القياس كخبره ايضا وذلك كخبره المسافر والمسح على الخفين فاما تعلم ان المسح على الخفين لما جاز لم يشرع وجوبه  
 الى استصحابه كالمستثنى عن القياس عليه العامة والظنفة والقفاين في ما لا يستخرج جميع القدم لانه لا يتساوا الخف في كفاية والشرع وعموم الوقوع فمذهبه اقسام اربعة  
 فيما القياس بالانفاق او بعامة المستثنى عن قاعدة سالفه بطرق الى استثناءه معنى لم يجز ان القياس عليه كل مسألة دلت بين المستثنى والمستتبع فتأكد  
 في حلة الاستثناءه عامة الاصول فاعلم ان البعض على عرف فمبين بين الازداد من جعل من القياس معناه الا يعقل معناه اصلا وبخالف القياس من كل  
 فانه اذا كان موافقا لم يجز القياس عليه المستثنى قول وان جدي احكم الشرعى الثابت بالنص احيته الى فرع هو نظيره ولا نفس  
 يستقيم التعليل لاثبات اسم انحرى من الاشارة لا ليس بحكم شرعي ولا يصح ظاهرا الذي لكونه يعبر للحرمة التسمية بالكفاية في الاصل الى حكمها  
 في الفرع عن الغاية والاعتدالية احكم من الناسى في الفطر الى المكروه انما طلى لان عذرهما دون عذر فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا شرطه اذ كان  
 في رتبة كفاية ايمى وانظاره وفي مصروف الصدقة لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره الضمير بعينه عاذا الى احكم في نظيره الاصل المضموم من كفاية  
 وفيه الفرع ومنها البشور وانما كان في حقيقة تضمنه اشراط التمسك وكون حكمه فرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله لعينه شئيه الى ومما لا الفرع الاصل هو  
 وجوب النص في الفرع الا ان الكل لما كان واجبا الى تحقيق التعدى فانه يتم باجماع حمل الكل شرط واحد استجلاو الشرطين الاولين فاعلم

من التعدي بل من شروط التعدي كلفي البعض الشروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظرية الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في  
محل قابل له التسوية لا يتصور في شي واحد ولم يتعدى الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المقابلة واما اشتراط ان يكون المقعد  
كلما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء ان شرع من اصحاب الشافعي والقاضي والباقي لا يشترط ان يكون حكم شرعي بل يجوز القياس في الاستدلال والافتقار  
وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انما ارادنا عصب العنب ليس في شرعنا بل في لغة العرب فادخلت تلك الشبهة في شرعنا وادخلت في الاسم واللفظ  
فبطلت نظرية على فظنا ان العلة لذلك الاسم هي الشبهة متى راينا العلة عاصلة في العنب غلب على فظنا ان يسمى بانحراف فظنا ان انحراف  
فظنا بانحراف الشبهة انحرافا تحت عموم قواعد السلام حرمت انحرافا وادخلنا احد بشرى القليل والكثير منه في شرعنا وكذا سائر الاشياء المسكرة  
العموم احلها وتسلك جمهور الفقهاء تعالى وعلم ادم الاسما كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيخرج ان يثبت شي منها بالقياس من بان القياس  
انما يجوز عند التعليل الحكم في الاصل والتعليل الاسما غير جائز لانه لا مناسبة بين شي من المسلمات وادخلنا القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان يفتوا  
بتوقيفها انا وضعنا اسم انحرافا لاسم المسكر المعصن من العنب خاصة فوضعها غيره فقولنا انحراف فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا ان عرفنا انها  
وضعت لكل انحراف العقل اسم انحراف ثابت للنبي فيقوم القياس انما انحرافا فان كل مصدر فاعل فلذا سمينا فاعل الضر ضرارا لان ذلك عن توقيف  
لا عن قياس ان سكتوا عن الامر فيقول ان يكون اسم انحراف المعصن العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد ارادنا انهم يضعون الاسما ليعلموا  
بخصوصها بالمثل كما يسمون الفرس ادم سموا دكة كيتا لحرمة ولا يسمون ثوبا يتلون به ذلك في الادنى المتلون به ذلك الاسم لانهم وضعوا الاسم  
والكيت لالاسود والاحمر بل الفرس اسودوا واحمر كما سموه الخراج الذي تقر فيه المسالعات قاعدة اخذوا من الفرس ولا يسمون الكوز او الخوص  
قاعدة وان قر فيه الماء فادخل باليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسباب الى الثبات ووضعية القياس فيثبت بهذا ان اللغتين  
وتوقيف لا محل للقياس فيها اصلا واما اشتراط ان يكون التعدي حكم شرعي كما هو عليه في كل من غير تغيير له في الفرع زيادة وصف وسقوط قول الربا وحيثما  
الاصل الفرع في الحكم التحقيق مع التغيير يكون التغيير في الحكم شرعي في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فذلك لا يقتضي التعليل لاثبات حكم في  
الامر كما ذهب اليه الشافعي حيث قال وجب الظهار بحرمة والذي من ان حرمة كالمسلم هو من ان الكفارة لانه من ان الطعام والاعتاق بان لم يكن الا الصوم  
لا يتبع صوم ظهاره كالعبد بل لا يتبعه الا طهر صحيح ولئن لم يكن بل الكفارة فهو اهل الحرمة فيعتبر ظهار في حق بحرمة كما اعتبر الوصية ايلا في حق  
الطلاق وان لم يعتبر الايجاب للثقة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة معناه بهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك حرمة في حق الذي طهر  
اليس بل الكفارة فوضع ظهاره ليشث بجرمة مطلقة فيكون تغييرا حكم الاصل في الفرع وهو باطل لما قلنا ان ليس بل الكفارة لان القصد بالكفارة التطهير لا التغيير في  
منع العبادة حتى يساد بالصوم الذي هو عبادة لا يبيد العبادة ويقتضي بها ولا يقيم عليه كرم والكافر ليس بل الكفارة التطهير لا العبادة بخلاف عبادة الله  
من بل الكفارة لانه عاجز عن العبادة بالعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب بالكانت كفارة بالمال ايضا لا فقير او ارستق بجوار ولا لانه طلاق جوار  
والذي من ان الطلاق لان بحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة للكفارة ولهذا لا يجوز التكفير في انحراف بخلاف الظهار واما اشتراط ان يكون الاصل الفرع فلما  
ذكرنا ان القياس هو المجازاة بين الشئين العلة وحكم فلو لم يكن الفرع نظرية الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات الحكم في الفرع جديدا شرعا لا بالفرع ابتداء فذلك  
لا يصح لتعليل التعدي بحكم من الناس في العطل الى الخاطي والمكره في الاضرار كما فعل الشافعي حرمه فقال ان الناسي لما لم يقصد العطل لم يقصد  
الى الشئ مع عدم علمه لم يجعل فعله فطرا وان جرمه القصد في نفس الفعل طرا لا يكون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد العطل ولا الفعل كذا في كل مكره  
على العطل لان الاكراه اذا كان بغير حق انتقل فعل المكره الى الخاطي ولو اذ انتقل اليه لم يبق لفعل الناسي بلما اضعف الى صاحبه حتى لم يبق



الكتاب على فعل لانه لا مساواة بين الناس من الخاطي المكون في عدم التقصير لان النسيان لم يجعل عليه اللسان الا صنع له فيه ولا يمكنه الاخر  
بوجه فكان سماويا محضاً منسوباً الى صاحب الحق من كل وجه كما اننا انما اطلقنا المندوسقك على ما هو الذي يقى عليك النسيان  
حتى اكلت وشربت فلم يصح الضمان حق لانه جدد منه فاستقام ان يجعل الركن باعتبار ما حكمنا فاما خطأ فلا ينعكس عن تقصير من جهة الخطأ  
سبل الجبلة في الترخيل لانه يجب المدي واللفظ على الخطي في التسلط الاكراه حادث يصنع مضاداً الى العبد لا الى صاحب الحق وكذا لا كل  
الاقسام على الفطر بالاكراه وهو معنى قول لان عذرهما دون عذره اى عذر الناسى فتعديته الحكم بالنسيان لانهما يكون تعديته الى باليسين من غير  
فائدة واما اشتراط خلق النص فمبنيان ان التعليل تعديته الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سوار كان على قاق النص  
الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين عند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلاً  
وان كان على وفاء من غير ان ثبت زيادة وثبت زيادة لم يتغير لها النص كل صحيح لانه اذا كان موافقاً كان محكم الموجه ان كان متبناً لزيادة  
كان النص عنها ساكناً يكون بياناً والكلام وان كان ظاهراً محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لتفصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل  
خلاف موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن القول بالتعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقاً للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه  
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلم كما لا يجوز اضافته في النص المعلق في العلة وان كان مخالفاً فهو باطل لان التعليل  
لا يصح مطلقاً بحكم النص بالاجماع وان كان ثبت الزيادة لم يتغير لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتبادر لها النص  
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبت النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختياراً  
سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب المنهاج ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد  
النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتأكيد بعضها ببعض فان نشر  
قدور وبيانات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد بار السلف كتبهم بالتسك بالنص والعقول في حكم واحد وقالوا انما الحكم ثابت  
بالكتاب والسنة والمعقول او لم ينقل عن احد في ذلك فكيف كان ذلك جاعاً على اربعة توضيحات بحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقاً لكتابنا  
بقوله عليه السلام انما رو كك عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه ما خالف فرووه مع انه لا فائدة في قبوله الا ان كان  
الكتاب ينفذ التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز ان لا يتغير لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص  
عليه بصفة الايمان في وقت كفاً للمؤمنين الظهار بالقياس على كفاً القتل بشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل  
الكفارات وصدقة الفطر حتى يخرج منها الى الفقراء الكفار اعتباراً بمصرف الزكاة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل  
لان يجوز من الكفارات صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محرقة فخر بقرقة من قبل ان يتاسا ومن لم يستطع فاطعام شين سكيناً فلفافته  
اطعام عشرة ساكنين عنهم من المساكين في مثل هذا اليوم مطلقاً غير مقيد بالايمان فتقف باطلاً تماماً اخروج من العمد بآفاق الرقة الكفاة وبالف  
الى المساكين الكفارة مقيدة بالايمان بالقياس بكون تغيير الموجه بالراى فان تقييد المطلق تغيير كالمطلق والمقيد كذا قوله تعالى لا ينسككم الله  
الذين لم يلقواكم الا بدين على جوار صرف الصدقات الى اهل الذمة فان شرط الايمان بالتعليل مخالفاً واما اشتراط الايمان في مصرف  
الزكاة باحدث المشهور الذي يروى عن الكتاب في قوله والى المساكين لم يحدد من جهة الى الميمير ثم علم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة  
من اقبيا ثم عزالى فقرار قوله والى المساكين ان يبي حكم النص المعلق على التعليل على ان كان قبل التعليل ان تغيير حكم النص في نفسه





اعني صلاحيه جعل تغير اول الكلام عن العموم الى خصوص بالنسبة كبدالة مصابجا للتعليل اي ما خالفه وهو متبصير على احوال يجوز ان يكون خبر عارضي  
 صار التغير ايجبا بالنسبة لمصابجا او يكون خبر العجز يعني تعليلنا بالكيل في افق التغير الذي حصل بدلالة الاستثارة في هذه النسخة من الاستثارة على  
 التعليل ليس من دون هذا الكلام تعليلنا بالكيل بل الغاية الى التعليل ليس من اجل الروافق فوافقا لان التغير حصل بالتعليل على ما نعتق ومنها ما قالوا ان النسخة من الاستثارة في الروافق  
 للتعليل ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء كجاء في تفسير النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي الاربعة شاة واما ما قصده كان منه قال  
 الشاة للفقير فصارت الشاة مستوية بصورتها ومكانها بالكلية المشفوعة للشفيع وحيث استحق وجب الزكاة في صورة ومعنى كما في ما من حقوق العباد قد سقطت  
 من صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكاة فكان هذا التغير الموجب للنسخة لاقتضية حكم لان الشاة كانت هي الواجبة حينما قبل التعليل  
 بحيث لا يسهل تركها الى غيرها لانه لم يمتنع وجب لانه لم يمتنع تركها لانه لم يمتنع وهو القيمة فكان هذا نقل حق الشفيع من الدار الى التواب بالتعليل مثل  
 فعل الكرم والسجود بعبادة الخاضع للتعبية الى محل اخر وهو ما فاته احد مقام السجدة او اقامته في كرم مقام السجود فكان باطلا اشارة الى الجواب بقوله وكذا  
 اعني مثل ثبوت تخصيص التعليل بالنسخة جواز الابدال في الزكاة ثبت بالنسخة الى آخره اعلم ان الشاة في جواب هذه المسئلة طريقتين احدهما انما  
 البطلان اعني استحق من غير الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ما يتيها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقوله في خمس  
 الابل شاة وصيها لا توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فخرناه انه اراد بالشاة ما يتيها الا ان المالية لبعض الشاة ظني بذكر الكل عن البعض  
 فلم يكن في تعليلنا البطلان حتى الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحد منهما جازبا لاجتماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان  
 لا يجوز كما لو ادعى خمسة وثمانين من خمسة دلائم على اصل الخصم والثاني والبرهان اكثر المحققين من اصحابنا ان لا حق للفقير في الزكاة حتى يتغير بالتعليل  
 لو كان له فيها حق لما حل وطى بجمالية المشراة للتجارة بعد تحول قبل اداء الزكاة كاجارية المشتري ولا حل كل الطعام وجبت قيم الزكاة قبل اتمامها  
 جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة اصلية من كان الدين شرعت بمرأى نعمة المال كالمصلحة شر  
 شكر على نعمة العبد لئلا ياتي ادى بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لا يودي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة بل السجدة للعبادة وهو  
 الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على المخلص ثم حتى الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كمن العبادة الا ان حقه هنا سقط عن  
 الصورة باذنه الثابت باقفاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وصار ارق العباد لبقوا وامن دابة في الارض ما على صدرهما واذيب  
 نفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم الى الفقراء ليعاد للزكاة الموعود لهم عند الله حتى  
 الفقراء ينفقوا في مطلق المال لاني المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تدفع الا بطلاق المال لا يتحملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال سمي  
 لا يتحملها لانه لا يجوز ما وعد الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال السمي الى الفقراء مع ان خصمهم في مطلق المال  
 وليا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يغير اولياءه بوجه غير مختلف ثم امر بعض وكلاءه بانجاز تلك الجوائز من مال معين له في  
 يده يكون ذلك ادناه باستبدال هذا المال بالمعين الذي في يده المأمور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت  
 ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنسخة فصار التغير بالنسخة مجامعا للتعليل اي اجتماع  
 التغير بالنسخة والتعليل واقترنا لان التغير حصل بالتعليل فان قيل الا استبعد ان في ما ذكرت عن المثال ضرورة ان لا يمكن  
 انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين بل ما هنا ضرورة لانه يمكن الفاء للزكاة الموعود من عين الشاة الا يركب انه  
 لو ادعى يجوز بالاجماع ان لا يغير في الغيبة مقامها قلنا انما يشك في ما اذا ادعى عين الشاة لا في ما اذا ادعى

جاء



أختصاصان ذلك درجة أخرى فنقول إذا وى عين الشاة يصير الفقير قابضا حق من حيث استمال مقوم مطلق لامن حيث استمال مقيد من  
 بانها شاة او لم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق المد يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه اما يقبض الله ما يصير قابضا  
 اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا يقيد الا ان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق  
 المد تعالى مطلقا يمكنه قبضه مقابل نفسه اذا الاصل في كل حقين مختلفين يتاويان قبض واحد ان يجعل الحق الاول على وجه  
 الحق الثاني ليتاوى الاول بقبض صاحب الثاني حتى لا يخل على اخره حنطة وعليه ما تدرهم لآخر فطلب الدراهم مصلحة فقال للذ  
 عليه الحنطة او الدراهم التي على يديه عند ذلك من الحنطة فادع الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه و  
 حق صاحب الحنطة معها الى الدراهم في ضمن الاداء ليكن قبضه قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق  
 صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هنا كالتحاج الى الاستبدال بال اخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه  
 عند اداء الشاة يصير ثوبا حق المد تعالى باليتا من حيث انها مقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت  
 الشاة وغيره من ذلك سواء فاذا ادعى يجوز بطريق الدلالة كذا في النظرية البرفرية قوله وانما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح  
 المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع المد تعالى بابتداء المبدأ وهو نظير ما قلنا جواب عما يقال لما حصل التفسير  
 جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال  
 وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع  
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمساكن الفقير وادارة بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدوام  
 المعين في هذا الباب لان المعين خير من المنفعة على ما عرفت او مورد الكلام انخصر فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حتى مستحق  
 للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع النص فيه بين ادلا ان التغيير ان حصل حصل بتخصيص النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا الحكم  
 شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة الكفاية حتى الفقير فحق نفع صلاحية الشاة ونبين المنفعة الدينية  
 بصحارة الشاة صلاحية كفاية حتى الفقير لتعديها به الى ما لا نص فيه وبينا ان تسليم الزكاة الى الفقير يقع المد تعالى على اخلوص  
 في ابتداء قبض قرته مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلمون ان الله يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصلوة  
 وقال بل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه من امر الاخران يهب لفلان عشرة  
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهب له قابضا للام او لا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرته مطهرة صارت من الاوساخ  
 كالما المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني اشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس  
 وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس من القيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا لما كان كذلك في الام  
 الما قديمة حتى كانت النار تنزل فتحرق لتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها عدلا لانها اكلت لهذه الامة بعد ان ثبتت  
 جنبها بشرط الحاجة لما اكلت الميتة بالضرورة واما لم تحل للغة اذا لم يكن عالما لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية  
 المحل للصرف الى الفقير لان حكم النص باوجه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير  
 بعد ما بطلت في الامم لما خشي فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقير تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الدين يحسم منه الواجبة من المقتضى  
 منها اول نصف شقال من الذبب الواجب في مشرين شقالا منه لولم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقير اصلا فقلنا به لعلنا  
 الصلاحية لعلنا التقوم وعتينا به الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمنا بقيم حكم النص مع  
 بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثانية فان صلاحية الشاة لا اذ من الفقير لم تبطل بهذا التعليل  
 بل بقيت كما كانت فالاحكام ان وجوب الشاة تنقضي امرين كون الشاة حق المد تعالى عينا وصلاحية الشاة للفقير  
 حق الفقير والاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا ينفذ المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير  
 انما ياخذ من المد تعالى من العبد بزرقة لاحق العبد وحق المد تعالى لما بقى في الشاة عينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من  
 والعبد باعتبار صلاحية مع ان حق المد تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق المد على جلاله في مطلق  
 المال في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق المد تعالى في بدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولولم يثبت  
 حق المد تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في ملكه فثبت انه لا بد من كلا امرين فلذلك  
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل حكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق المد تعالى في الصورة حصل باذنه  
 والمد علم ومنها ان اشترع عين الما لفسل الثوب لخص لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيدا  
 للعين والاشترع هذا الحكم حيث جوزه ثم تطهير الثوب لخص باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان لشرع  
 اوجب التكبير لافتح الصلوة بقوله تعالى وربك تكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام  
 للاعرابي الذي قل الله الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر المد تعالى على سبيل التظيم غير تمام هذا الحكم في النص  
 عليه حيث جوزه ثم افتتح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قول الله جل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع على الكفارة بالوقوف  
 لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرت في نهار رمضان ائتمت رقبته احدث وقد غيرتم بالتعليل  
 حكم النص حيث علقتم الكفارة باللفظ وادبتموها بالاكل والشرب علما فاشتر الشيخ رحمه الله الجواب عن هذه النقطة  
 الثلاث بقوله وهو ان يجب مطلق المال وتعدية الصلاحية لغيره الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسألة  
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة  
 صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقير والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا  
 ببينه بدليل ان من لثة الثوب لخص وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقة بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان  
 استعماله واجبا ببينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان ازالة  
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا  
 وليتبع الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر  
 شرعي فحق عتينا به الحكم الى سائر المائعات كالمخل وكل ما ينصرف بالعصر فقد بقى حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على  
 ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير من احدث حيث لا يجوز الا بالماء ولانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعيته كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان مثل شناه على الترتيب تعالى  
 والتكبير شرع لتفصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على  
 اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجنب واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء  
 الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بالحصول به التعظيم مما هو شأنه على السجدة فحين اشيع التكبير لان يحصل  
 التناد به الا انه هو المستحق في نفسه كمال المستحق في السجود ان يصير لهجة ساجدة لا ان يصير الارض سجوداً بها وكما  
 ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الاله بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن  
 ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واثبت ان الواجب  
 عمل اللسان مع التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب تعفوه بل الضرورة  
 تحصيل العمل بها الصالحات لذلك العمل كالمسح بالجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتفتيش فلم يكن لها صنفه في نفسها الا صلاحية  
 للعمل والتعليل واقامة الاله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تتبع صالحة بعد التعليل كما كانت ويجب استعمالها واجبا  
 اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الاله اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستج بثلثة احوار فان تعيين الحجر لا يدل  
 على عدم جواز اقامته المذمومة بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز ان يتميز بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة  
 ميت لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان في القراءة وللقرأة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وسبب ان لم  
 ومن عندها شد قهله ويجزم على المانع ويجب قرأته فلا يجوز اقامته غير بها من الاذكار مقامها الا يري ان غير قرأته  
 من الشور لما ساء في الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان عينت الفاتحة بالمحذير ولا يلزم عليه  
 الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة  
 بالافطار لانه هو اسبب الموجب لما لانه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيف اليه كفارة الفطر والجماع الاله صالحة  
 للفطر وكما ان الاكل والشرب الاله صالحة للفطر ايضا فنعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الاله صالحة  
 كما كانت من غير تفسير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات  
 للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبة اولاد اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء  
 اى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق معادن باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم مجتمعون للزكاة بمنزلة  
 الكعبة للصلوة كلما قبلة للصلوة وكل جز منها قبل لما كانت الزكاة محتاجة للتفقيه قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله  
 حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشرع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه  
 الاية واجزا فيها اليهم باللام الموضوع للتمليك فحمل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام لمن اوصى بثلث ماله لاسماء  
 اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص حمل الصدقات مشتركة من  
 الاصناف المذكورة حتى وجب ميراثهم ولم يجزوا لاقتصد على صف واحد وقد ابطمتم تجوز الصرف الى صنف واحد  
 وانما فقير واحد من الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين



تبين اى بما ذكرنا ان المودع يتصدق على الفقير في احدى اقسامه ثم يصير الفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه  
 ال ليل عليه تبين ان اللام في هذه الآية لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول  
 الشاعر فلقوت بعد المولدات من اهلنا الخ ابلد وتبني المساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الله تعالى على اهلها من بناء قبة للفقير  
 وان لم يكن لهم فيه حق من الابتداء كما ان النقاط ال فرعون لم يسي صار بواقبته للعداوة والحزن لما اوى اليها وان لم يكن  
 في الابتداء لذلك الفرض وكما ان البناء صار بواقبته للموت والحزن والنجاب وان لم يكن له في الابتداء لم يكن له في  
 وذكر في المطلق ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانها مختصة بها لا تنجزها الى غير ذلك للاستحسان  
 جميعا كما يقال انما اخلافة القرش يراود لا تتداهم ولا تكون لغيره كمثل ان تصرف الى اصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو  
 مذهب عمر وعل و ابن عباس وابن مسعود و جندب بن سميرة و جبير و الضحاك و ابى المعاليه و ابراهيم النخعي و يمين بن مهران  
 وغيرهم من الصحابة والتابعين و علان عليه السلام قوله لا اوجب لمن اليم بعد ما صار صدقة وليس اخر على ان اللام للعاقبة مخطوف  
 على الاول من حيث المعنى لانه ان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان المنص اوجب الصرف بعد  
 ما صار صدقة حيث قلنا ان الصدقة للفقراء ولم يقلنا ان الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى يصير صدقة المال صدقة انما  
 يكون بعد اداها الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان  
 يصير صدقة بالقبض بل كانا للفقير بعد قبض و يصير و صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة  
 صدقة و ملكا للفقير و كمثل ان يكون معناه انما ان سلنا ان اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون ملكا للفقير لان  
 النص هو الله تعالى اوجب للملك لعم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى الله تعالى قبض الفقير فلا يكون في  
 الآية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة و تبين اننا ابطنا بالصرف الى منصف واحد  
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصار فان على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة مع ما ثبت ان الواجب خالص  
 حق الله تعالى وان ذكرنا في الاصناف ليس ببيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك الذبادة كان ذكرهم لبيان الصرف  
 الذي يكون المال يقبضهم الله تعالى فالصالح السبل في هذا حق الواجب الله تعالى صرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون  
 و فقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصلح لا لجزء الاسم فان الفارم و ابن السبيل والفارم في سبيل الله  
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء ولا كل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاء التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث  
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم فثلاثة و بان كان مكاتبا و ابن السبيل و مسكينا و فارما لا يستحق الاسماء و اخذوا لو كان لا يستحق  
 بالاسم لا حتى بكل اسم سواء على كذا في المارث اذا اجتمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا و ابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان  
 و بموجب الصرف اليم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا السبب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة  
 لتدل على ان الفقير استحقه بحاجة حتى شاك في غير ما احتج وان لم يكن سبب الفقير علم انهم مصارف بهذا الحاجة فصاروا جالسا و  
 كما قيل انما الصدقة للمتقين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم فقير على ما بينا و هم محتاجون للزكاة مثل الكعبة للصلوة وغير  
 لما ثبت ان الله تعالى على استحقاق الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صاحب كلف الواجب اليهم كانوا بغيره الكعبة للصلوة فانما ليست

بمسئلة للصلوة ولكنها صالحة العرف التوجه اليها في الصلوة فكلما ان جميعها قبله وكل جزئها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مسطرة وكل واحد منهم مسطر فاتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للعرف اليوم بعد التعليل صرفت اليوم ام لا كالجنة قبله وصالحه كعرف الصلوة اليها اذ واستقبلا لافضل العباد لا ويشين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف المذكورة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما انسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف جلة اخرى وهي اطلاق كلمة الله تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى التوق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزءا على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشئ الذي جعل علما الى اخره لكن الشئ جانبة الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ لا لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك لمعنى ركنه فافهم وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتحليل اسماء رات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضى الامام ابي زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع ولان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشائخنا فمقتضى من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معهما اشتمل عليه النص يعنى ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتمل نص الربا على الكيل والجنس او بصيغة كاشتمل نص النوى عن بيع الا ببق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاعا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجوده فيه التفسير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ماله الباطنية وفي فيه الفرع يعنى وجعل الفرع مائلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل بخلافه من اهل العلة القاهرة وذكر بعض المحققين ان ما كان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف للجامع اما حكم الفرع فمقتضى القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فمقتضى توقفه على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى الذى لا بدون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف المصالح المعدن بظهور اثره في جنس تفسيره لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيث لا يجوز ان يكون علة لا لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل الوصف للمالك المذكور في قوله عليه السلام للجامع في خيار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والسندى فيه سواء والمعنى الحرة ولا توقع الاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الجوارح فانها تشمل على مكان كذا وزمان كذا او لا مدخل لثبوت الاوصاف في الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد وانفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بمرس ان الحقيقة تشمل على انها كميته مطعومة مقتاتة بجسم شئ ولم يقل احدا ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الويو فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للحلل ان يعزل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل واذ لم يكن بد من اقامته للتعليل

وهو أن الحكم فلا يسمع من غيره دليل وإذا لم يكن به من أقامة الدليل فالنص يصلح دليلاً على العلة بخلاف سواه دل عليها بطريق التبعي  
 كقولهم لا تأثم الصلوة كدلوك الشمس قوله عليه السلام كنت ينشك من ادغار لحوم الاضاحي لا اجل الرقعة على القافلة او بطريق التنبية  
 والاشارة مثل قوله عليه السلام اريت لو تمضضت بماء انقضى الرطب ذابفت تمر طيبة وما طهور من يديل دينة فاقبلوه  
 وكقول الراوي سوي رسول الله عليه السلام فسجدتني باعزة فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلاً عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع اختلافهما  
 يصلح دليلاً على العلة فقالت جماعة منهم الاطراذ وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله تصح دليلاً عليها  
 ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة مقتضى جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه لا يمكن سطر ادل على عدم اعتبار الشرع لايام  
 لان خلف الحكم من العلة مارة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان مثل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم  
 يشترط فيها ان يكون معقولة المعامل الشرطي الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراف  
 يصلح لذلك لان الدوران مما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم والظن عادة يكون المدار وهو الوصف  
 علة لذلك وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مراراً اعلم ان دعاء بذلك الاسم هو سبب لفتن  
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراذ لان الاطراذ كما لو عذب من الحكم والعلية يوحد بينه وبين الشارح لم يكن بد من معنى يعقل وهو يتو  
 جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون سبباً لوافق مؤللاً على ان  
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة ومناسبة للحكم بان يصلح اضافته الحكم اليه ولا يكون نابياً عنه كما صفة ثبوت الغرقة باسلام  
 احدى الرؤوسين الى اياه الاخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاماً للمحقق لا  
 قاطعاً لما ذكره المحقق يصلح سبباً للعقوبة والبيع سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصل الملائمة  
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل لمنقوله عن الرسول عليه السلام وعن السلف يقولون نحن فافهم  
 كما لو يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير تابعة عنها فما كان موافقاً لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخرافي  
 رحمه الله المراد بالنسبة لموسم المصلح بحيث اذا اضيف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحرم العقل الذي هو مدار التكليف  
 وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقتض بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدة فعدت العدة الوصف  
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعند اجماعنا كذا ذكر في الاسلام في بعض مصنفاته وقيل بعض اصحاب  
 الشافعي عدت الوصف تثبت بكونه محملاً اى موقعاً في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاحواله على الاصول  
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدة التي تثبت بالعرض فنان  
 لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معللاً تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس لعلم بالحس والايومية العقل  
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يتبدى اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة  
 عند القطع الا دلة كالتحريم جعل حجة في باب العقوبة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابصت من بعد  
 ضحك يدك على صدرك فاستقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان افقاك الناس فثبت ان العدة لا يحصل  
 بالاحواله والعارض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدة عند القاضي جازله العمل بشهادته والعارض



على المذكورين بعد ذلك لعدم النوع احتمال فكذا هنا ومن شرط العرض على الاصول لقبول عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاته  
للمحكم محتمل ان يكون مستقفا كالشاهد يحتمل ان يكون محمدا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلو  
سلم لمن النقوض والمعارضات تثبت عدالة ذلك لان الاصول تشهدا به على احكامه كما لو كان الرسول في حال  
حيوة فيكون العرض على الاصول واستناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرد  
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وتبريح احتمال الصواب على احتمال  
الخطأ والغلط وما لا يؤقف عليه من طريق حسن فطريق سعة الاستدلال بآثاره الذي ظهر في موضع من المواضع الباطنة  
انما تعرفنا صدق الشاهد باحرازه من محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في سعة عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على صدق  
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثاره كمنه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة  
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض باهره ثبت  
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول بكون معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر  
في محل جمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب التصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب التصير الى الاثر المحسوس لمعرفة  
المؤثر قوله تعالى في الثيت الصغيرة فانه في الاثر الصغير والاية الا ان في النساء بدون رضا الولي عليها وشورتها مرتبة على الصغير عندنا وعند  
الشافعي رده على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كره الوجود والبكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك  
لقوات وصف الصغير فعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب الصغيرة لقوات البكارة كالثيب الكبيرة فعنده ناله ذلك لوجود وصف  
الصغير وهو معنى قوله لانهما صغيرة فالثيب البكر اى الثيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتعجيل بوصف الصغير تعجيل بوصف  
ملائم لان الصغير موثر في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة  
نصف مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغير موثر للعجز فكان التعجيل لاثبات الولاية  
بالصغير تعجلا بوصف ملائم مثل تعجيل سقوط نجاسة سور الهمزة بعلامة الطواف بقوله عليه السلام الهمزة ليست نجاسة فانما هي من الطوافين  
والطوافات عليكم فان الطواف سوجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التحفيف وسقوط  
الخطر بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعجيل  
موافق لتعجيل صاحب الشرع والمناح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في  
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومحى المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن البيهقي ان  
المناح جمع شكوة والقياس سناحج فخذفت اليا تحفينا اى الصغير موثر في اثبات ولاية النكاح المشكومات تاتية الطوا او  
اسى مثل تاتية في الحكم المعلق به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد  
قبل ثبوت الاهلية لانه اى الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلا  
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فإزاء العمل به  
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصح ان يكون ملة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثراً وعند أصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره واخالة فحينئذ يجب العمل به فالعلمانية شرط لجواز العمل  
 بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعللة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها على نقد العمل ولم يفتقر الى  
 الوقفي القاضي بشبهه وغير ظاهر العدة لانه لا يبي الوصف بحيث يمكن الرد مع قيام العلمانية اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبر علته كالاكل ناسيا حيا  
 علته لا فطار اذا شئ لا يبقى مع فوات ركته لم يجعل علته لان الوصف ليس بعلته لانه لم يجعل الشرع اياه علته فلم يكن بد من دليل يعرف به محنة  
 وامتبارة في الشرع بعد ظهور علمانية وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بيننا فحينئذ يجب العمل به كآثر الصغرى ولاية المال فان  
 العجز لما كان ملازماً للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى واقر الشفقة بمقاسه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقاسه في التصرف  
 في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغرى ولاية الاكل تحليل الوصف موثراً وهو اي تعرف محنة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق  
 الشاهد بظهور اثره في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل  
 منع الدين اياه عن تعاطي اي مباشرة مخطورة دينه فالموثرو الدين والاستدلال بالاحتمار عن سائر محظورات استدلال بظهور اثره على  
 ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره  
 وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علته باثر باقينا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره وقد  
 القياس لظهور اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر ومحنة دون الظهور الاستحسان في اللغة استفعال  
 من الحسن وهو عود الشئ واعتقاده حسناً قول احسنه كذا اي عتقته حسناً وفي الاصطلاح قيل هو العود عن موجب قياس الى قياس  
 اقوى منه وليس سماع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثرا والاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس  
 تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بهنل ما حكم  
 في نظارتها الى خلافه لدليل اقوى تفننى العود عن الاول واعتراض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع  
 تركت الاحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاصغف وانه غير جائز واجب منه بان المترك سمي استحسان لانه اقوى من  
 القياس نفسه ولكن الفصل بالقياس معنى آخر صارد ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا  
 الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر لا غلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ  
 مستحسناً ولما صار اسم هذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جهة بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان اخذت  
 القياس اراد بذلك البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان لا احسن ان يذهب اليه لكونه لما  
 يخرج صدق الانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكره صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيراً كان  
 استحساناً تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القاديين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في  
 تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان  
 قسم فاسس لم يعبر فيه احد من جملة الشرع سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشرع ولم يعبر عليه  
 دليل بل هو قول بالتشقي فكان ترك القياس به تركاً للجملة الشرعية بما ليس بحجة لا اتباع هو اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قل  
 ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

الاتباع هو أي شئ نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجزم الشرعية حق فماذا الباع  
الحجج الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانما بعض مواضع انما اخذ القياس  
ومنه الاستحسان به فكيف يجوز ان لا اخذ الباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة النور وكل ذلك  
طعن في غير روية وقبح من غير وقوف على المراد فابوضعت اهل قدا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل  
بما استحسنه من غير دليل تمام عليه شرعا فالشيخ يرجع اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي  
انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حلي وخفي والاستحسان الذي هو وقوع التنازع فيه هو القياس الخفي لانه قسم  
اخر غير القياس اخترعوه بالتشبي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة ترجح احد هما بدليل ان امكن وترك العمل  
بالاخر لانه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اهل اجتهاد وبين الدليل العارض له واشارة  
الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحم على الاخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المتفق في مقابلة الاخر على وجهين  
فاحد وجهي القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني باظهر ضعفه ومنه اثره بالنسبة  
الى مقابلة في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فانه دفع به فساد ظاهره وقومسه به وجه القياس واحد  
نوع الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني باظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي  
بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرا عندنا خلافا لاول الطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان  
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن  
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد له لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وعفته دون الظهور فان الدنيا  
ظاهرة والعظمى بالطنن بقوة اثره وهو الدوام والخلو والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنا والكدر والذل  
العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا بقوة اثره اذ كانه ومنه اثر اذراك البصر بالنسبة اليه فان قيل لا  
للمصلحة لعلها بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يرجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا  
الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية التابعة بالحرية والاسلام لا  
بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة  
فما صيرورة الوصف حجة فيما لا يشترط في ميزان ما هو اقوى اثره على غير انما لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة  
لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن مخطورات الدين مخفية لا يتصور الشيا وبطل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان تركب  
واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض العلل فتصورة فيجوز ان يرجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان  
الشأن الى اخيه ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يد من تقديم احد على  
الاخر منه نقابها الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومعه واشي رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين  
بقوله بيان الثاني أي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
فمن تلاية السجدة في صلوة انه يرجح بها قياسا الى اخره اذ اشارة السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج



الصلوة ليس بركعة فلا يوجب عما هو قربة هو ان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شارك ركع وان شارك سجدة قيل معناه ان  
 ركع ركوعا على عدة التلاوة ان شئت سجدة لما غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية وان افتقرا  
 معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتبادر به الواجب ومن حيث انه يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي  
 فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شارك ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط  
 السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن السجدة  
 فوالهاولم ينبو لانها صارت دينا لغوات محل الاداء ولغيره رتادينا صارت مقصودة بنفسها لان لا يكون مقصودا لا يجب دينا  
 في الذمة كالطهارة لا تقير دينا في الذمة بحال فصارت نسبة الصلوة فلا يتبادر بالركوع ولا سجدة الصلوة ايضا لا يشترط في المبسوط والخبرة فالجواب  
 ان الركوع لا يوجب من سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصيل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد  
 ان يركع ركوعا على عدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة  
 على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان  
 اولاهم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً للتفصيح في الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة تشابهان  
 في معنى المنفوع ولهذا المطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخسر الكعابى ساجداً لان الخوض هو السقوط وان  
 موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجرت اذا طأ طأ راسها وكما ثبت التشابه بينهما فيسقط  
 الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما يوجب بالركوع  
 عن السجود كما يوجب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار  
 لاحد الفعلين بالآخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان المنص قد ورد به اى بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخسر الكعابى  
 واناب اى ساجداً وان كان يدل على ان لا يتسك بظاهر المنص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا وجه الاستحسان  
 اشرع امرنا بالسجود وقوله فاسجد واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اى عيبه حقيقة الا يرى ان  
 الركوع في الصلوة لا يوجب من سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان يوجب من سجدة التلاوة  
 كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للخرمية الظاهر من القرب بينه وبين سجود  
 التلاوة الا يرى انه لو قلنا ما خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة لولى ان لا يقيم ركوع الصلوة  
 مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على عدة لانه ليس من افعال الصلوة اذا التزم به لم يتعده فلهذا  
 اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود وحقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسورة لا يتبادر بالاثبات بما يجادل نفسه  
 وجه القياس صهار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل  
 هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما هذا الدليل وبما  
 القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول  
 كما ترى هذا بان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اى بالعمل به باثره بالظن

اي بسبب قوة اثره الباطن الذي يتفرض من الاستحسان بيانه اي بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشترع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والكيل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يانم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح توافعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود عند تعالى استكبارا والاقتداء بالمقرين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفوق على ما له من اليمين والشمال سجدا لله الم ترا ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ومن يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ومن يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان مبدئه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة وبالاجماع ولهذا أثر في الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعي الى الجهة يسقط بالسعي لعبادة المرض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام من جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلما تبادى بنفسه والركوع في غير ما اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما تبادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع انكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله اى القياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجب الدال في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد ربا من كل واحد منها يقول رهنى بالالف وقبضته وقيم البنية في الاستحسان يقضى بانه مبرون عندهما ويجعل كأنهما ارشنا سعا لمجالة التاخير كما في الغرقى والمدي كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البينات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لو احدى بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة لتأدية الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتعين التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على ملة وثبت بنية مما يكون وسيلة الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثباته بوجوب العقد بهتمدا في الحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم نجعل ذلك كأنهما اشتريا سعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا يعتقد واحد منهما ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس تماثلان

فأخذ في الاستحسان القول بقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فلا اختلاف في وزانه لا يكون اختلافاً في  
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرعان الثوب البيع ببعينه وجه القياس  
 انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوسى من حيث ان عقد السلم انما يتعقد بالاول  
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سجع خمس في سجع غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا تبين ان  
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرارية السجدة  
 في ركعة فسجد لها ثم احادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو  
 قول ابى يوسف بن الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحساناً وهو قول محمد بن وفي القياس لا يكون هنا  
 بها وهو قول ابى يوسف بن ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابى يوسف بن فابو يوسف يرجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول وهو قول  
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيها اذا دخل جماعة الحرم فقولى بعضهم اخذ المال  
 قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السجدة تتم بالاضحاج  
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعاونة كما في السجدة الكبرى  
 فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس فنتج من ساعته لا يحنث استحساناً وفي القياس  
 يحنث لوجوبه والمبسر بعد الميعين وجه الاستحسان ان الميعين تعقد للبس ولا يتحقق البس الا باشتداد زمان النزع عن الميعين  
 ضرورة تحقق البس وكما قالوا في سور ياع الطبراة طاهر بكونه استحساناً وفي القياس نجس اعتباراً بسور ياع الطبراة  
 الاستحسان ان السج ليس نجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة  
 مع صلاحية الغذاء ولليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بكونه من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب  
 بلعابه فينجس سورة ضرورة محالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يكاو  
 الماء بلاقاء نجاسة فيبقى طاهراً الا ابتداء صفة الكرامة لعدم تحايسها من القيمة النجاسة فكانت كالحاجة المحالة ففيه عيب منه  
 المسائل رجح علماؤنا وجه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة  
 الاثر عند عدم الظهور او النقص قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا  
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النقص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنقص ويترك القياس بمثل  
 السلم فان القياس باي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في  
 غير محله الا انما كنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورجح في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم  
 بغير علم في كيل معلوم الحديث واقفنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان  
 بالاجماع وهو ان يعتقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليحزله  
 خفاً مثلاً كما اوسين صفة ومقداره ولا يذكر له اجلاً ويسلم اليه المدايم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينوب



ينعى معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيينه حقيقة أو ثبوت في الذمة كالمسلم فإما مع عدم  
 كل وجه فلا يصح وعقد لكم استحوذوا تركه بالاجماع الثالث بتعاضل الامت من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع تعيين  
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام  
 لا يتبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس النافي للجواز معارضا للاجماع  
 منقط اعتبارا لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام لضرورة ودعت اليه مثل تطهير  
 الحياض والايار والاواني فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجيسها لانه لا يمكن تجنب الماء على الحوض واليه ليطهر وكذلك الماء  
 الذي اغل في الحوض والذي يمنع من البر يتنجس بملاقاة النجس والدلو لو تنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يعود ويوجب نجاسة  
 وكذا الاثارة اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاه لان الماء انجس بجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم  
 استحوذوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعمامة الناس وللضرورة تافهة في سقوط الخطاب واستحسان  
 بالقياس الخفي لما ينافي الشرح اشارة الى اقسامه وقرئ بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان  
 بالقياس الخفي يعم تعديته الى محل اخر لانه وان اخص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس الشرعي  
 التعدي على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدي ثم من شلا لما ذكر  
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسمها لئلا تنفقا على البيع فقد  
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري  
 ينكره فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان  
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقربه والبائع  
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند  
 وصول الثمن اليه وبذلك وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدي الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين  
 وشهما في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع  
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالب بتسليم البيع فيمكن تعدي التحالف اليهما وتعدي الى الاجارة ايضا  
 حتى لو اختلفت القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لدفع  
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد  
 منهما مدعيا ومنكر على الوجه الذي قلنا فنجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب  
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع يسلم اليه فكان ثبوت التحالف لا اثر  
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة مع ابي يوسف فيقتصر على مورد النص لما يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث  
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف  
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان في السلعة قاتمة بعينها تحالفوا واثارها

لفظ التراضي في جريان التحالف بعد القبض اذ التراضي لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير المضمون عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في  
 جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر اذ البيع بالعين غير البيع بالغير الا يرى  
 متباينين البيع اذ اختلاف في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البنية وجب قبول بنية فرفنا  
 ان كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى تحقيق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في الجميع  
 ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انما لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقد اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل  
 بالبيع بالعين يملك البيع بالعين وان البيع بالعين قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بحسب سمة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري  
 جارية حل المشتري وطيبها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب اختلاف العقد لما حل له وطيبها كما اذا ادعى احدكما البيع والاخر البنية واختلاف  
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل ان المذموم يكذب احدهما وقبول بنية المشتري عند الانفرد  
 باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بنية ولكن لا يتوجب به اليقين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجب به اليقين  
 على خصمه وان كانت بنية تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستبقة وبه يتكلف  
 الحكم من الوصف الذي علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي اكثر العراقيين  
 وهو مذموم عند احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديار باق قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي رحمه الله تعالى  
 المصنف رحمه الله من جوده بان العلة الشرعية امار على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت امارا فيجعل جاعل فجاز ان يجعل امارا  
 الحكم في محل فلم يجعل امارا في محل كما جاز ان يجعل امارا في وقت دون وقت ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها  
 امارا لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرطب في الشتاء امار على المطر  
 وقد يختلف المطر عنه في بعض الاحاين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من ابي جواز بل ان وجوده مع تحلف مكناسات  
 وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يخلو ان يكون استثناء حكم لما منع او لا لما منع والثاني ظاهرا  
 الفساد اذا تحلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارعية فكان بمنزلة ما لو  
 نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا دخل الدليل من المدلول كان مناقضة وباقي الكلام  
 مذکور في الكشف ثم اجاز من شائنا تخارج تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان  
 وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان علم القياس قد استغنى  
 صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة  
 بمعنى انه ليس بدليل محض للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس  
 لان دليل الاستحسان ان كان ناصلا اعتبارا للقياس في مقابلة اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص  
 في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس  
 الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة فلم يكن  
 من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلمة تقول في سائر العلل المؤثرة اذا اختلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نفيها لعدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع  
 وبين ذلك اى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا سب لما في حلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم ان موثبه يبين  
 خلافا لفرع لان ركن الصوم وهو الاساك قد فات يوصل المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي  
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اى تخصيصها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اى في صورة النسيان  
 المانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدت بسبب زياده تحقيق  
 بها وى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكم لله وسقاك فصار  
 فعله بهذه النسبة ساقطا لا اعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وصار الفعل عقوا اى ساقطا واذ لم يبق فاعلمت لا شر ما كان  
 الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو المفطر لعدم العلة الموجبة للمفطر لمانع منع من المفطر مع قيام العلة لموجبة له قالوا فيه انكار  
 الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الا ارتقاء حقيقة ولا احكاما اذا  
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد التناقضين بلا ريب  
 فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو علمت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في بيته واما انقلاب الحقيقة فلو جرد الاكل حقيقة فاقول  
 بعدم يودى الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للمفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث  
 التنبؤ ومسألة المفطر ممنوعة فالذى جعل عندهم دليل الخصوص اى الشئ الذى جعل عند اهل التحفيض مانعا للحكم مع قيام  
 العلة من نفس او غيره جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اى جعل ما يبره دليل الخصومة دليل لعدم اصل هذه  
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظنا هذا الاصل واعلمت بفتح النمرة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان المصلح يحتاج في  
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يردققنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع  
 صور التحفيض تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التحفيض راجع الى العبادة في التحقيق لا  
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان عدم صفات الى المانع  
 منعدم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اى حكم القياس فتعدية حكم النفس اى تعدى حكم الى ما لانص فيه  
 اى اثبات شل حكم المنصوص عليه في محل لانص فيه وزاد القاضى الامام والامام ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس  
 عدم دليل اخر فوجه لثبوت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبوت الحكم في ذلك المحل بغالب الراى لا بطريق القطع اذ القياس من  
 الادلة الظنية دون القطعية ولان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا لشارة الى ان المجتهد يخطى  
 ويصيب كما هو مذنب العادة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو ضلنا تعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل  
 عندنا بمنزلة المترادفين عند الشافعى مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى ومكتم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة  
 ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن تعدية بقى الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلها  
 بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان  
 اهل الماصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة ببعض واجمع واختلوا في صحة القاصرة



الاستنباط كالتعليل حرية الربوا في الدين بعبارة التمنية فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم كالقاضي  
 امام ابي زيد واتباعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء  
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحته او  
 مذنب مشايخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب لينة ان تمسكوا في ذلك بان هذا هو الرأي المستقيم  
 من الكتاب والسنة من حيث الحج التي ينطبق بها الاحكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب ابي الحكم سلقا سوار التعدي الى  
 فرع اوله فيعتد كسائر الحج من الكتاب والسنة فلان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يجعل الاصل  
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الادوات من التأثير والاهمال والمناسبة وذلك تحقيق في الوصف الذي يقتضيه على المنصوص عليه  
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحج عن التعليل الا ان  
 وكونه غير مستبعد لا يوجب ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص لم  
 يؤيد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفة على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي  
 وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي مستوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتسك  
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما او لو خلا عنها المكان حيثما اشتغالا بالافيد وهذا هو التعليل لا يوجب  
 علما لانه دليل على بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان  
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول من اقوى الحجتين مع امكان العمل به انما  
 اضطره ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفرع  
 فادخل التعليل منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عند من في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة  
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اذ لا بد له من اشتراك الماثل والفرع في العلة لا  
 ترسي كقولنا ان الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان  
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصومة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد  
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان بطلا للنص لانه لا ينبغي له  
 حكم والتعليل على وجه يكون فيه الحكم النص باطلا فكيف اذا كان بطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع  
 الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت سوية في سائر النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لاسنانا علة شرعية فلا يمكن ان  
 ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه ونحوه العلة بالتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع  
 ان الحكم مضاف الى العلة ففساد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدي فلا  
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا التعدي وهو اشتراك الاصل  
 والفرع في العلة وهذا التوقف اول الكلام على اخره اذ اعطى عليه علة فاقه فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقي فحققت الاشتركة  
 في الاصل بالنسبة الى نفسه كما هو حقيقة في اول الكتاب فكذا هذا ونما يتناول العلة القاصرة المنصومة فلان النتائج كما نص عليها

القاضية في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى الضابط الحكم مضاف الى العلة ابتداءً  
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذا كذا بل العلة  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بناه اليه اشار الواليس رحمه الله فان قيل ان الحكم انحصار الفائدة على ما ذكره في القواعد مما اثبتت في  
 الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب ليشتمل المبتدأ بالتعليل للتقديرات الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به واما ما سطره في الحكم المبيد للتعليل  
 الظاهرية والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقولية اميل منها الى قبح الحكم ومراعاة المبتدأ والثبات  
 يلزم من التقديرات عند ظهور علة اخرى تعدية الا بدليل يدل على استقلال التقديرات بالعلية على ترجيحها على القاصرة وكذا القاصرة لتعدي  
 الحكم بما من غير توقف على دليل مرجح وهي من القواعد العقلية واذ ثبت هذا القواعد وجب القول بصحتها فلما حصل هذه القواعد بما ينبغي  
 انما لا ولي فلان الاختصاص يحصل تبرك التعليل لانه كان ثابتاً قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغة الا على ثبوت الحكم في النصوص عليه  
 وانما يتم حكم النص بالتعليل فانما ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتاً على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدة اكثر تعدياً من الاخر  
 يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل جنيته بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبار المأمور به من غير  
 المتعدى فثبت ان لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلاً وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بنهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بل هو  
 ان ثبت الحكم لجهة اخرى فوجوه والقاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوته لجهة اخرى ايضا اليه اشار  
 شمس الاثنية رحمه الله تعالى واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والراى لا يوجب علماً بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا  
 التعليل فاما في هذا فينبغي ان يحكم ولكن اشيع لم يعتبر الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب للعرض  
 احكاماً بالنظر الى ما يفيده العلم او بوجوب العمل واما الثانية فلاننا لا نسلم ان القاصرة تقارض التقديرات على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان التقديرات في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندنا ودون القاصرة وعندكم التقديرات راجحة على القاصرة لكونها  
 اكثر فائدة ولكونها متعللاً عليها على النص في القواطع والمحصل وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجيح التقديرات على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية لوجه فثبت ان ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة ما ذكره من الدور وليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصلة والتعدي توقف تقدم احدهما على الآخر كما تقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك  
 بل هو توقف مية كما في توقف وجود كل واحد من الضالعين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما دفعه اشيع  
 من بيان القياس في شرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العمل فانه طريقه ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع  
 في حجب الحكم بالعمل بها مثل التعليل لعل الطواف في سقوط سبحة سور سوا كون المعية مستحسناً بالوقوف على ما سببانه والعلة الظاهرة  
 هي الاصل الذي احب فيه دور لان الحكم منه وجوده عند البعض او وجوده عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نص  
 واجماع والاحتجاج بالنظر فاسد عند اهل التحقيق لانه لا يجوز التميز بين العلة والشرط والبطر ولا يصح تميزه لانه يوجد مع الشرط  
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى دليل في القياس اجماع الصابة ولم يرد عن احد منهم انه مسك بطر ولا ياسب الحكم ولا يؤثر  
 فيه واما بطر واني الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعة ولو كان الطر





لما ذكرنا في الكتاب مما لفته في الوصف بان يقول الا لا سلم ان الوصف الذي تدعيه على وجوده في التنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان  
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا سلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا سلم ان الحكم  
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية ووجود الحكم لا سلم ان الحكم ثابت بل  
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين المماثلة في نفس الوصف وبين المماثلة في نسبة الحكم الى الوصف  
ان المماثلة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والمماثلة في نسبة  
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول ان خصم في كفارة الا فطاني  
رمضان انها حقبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانما لا تسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق  
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا  
اذ اكل جنبية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطى زنا لوجب الحد ولو جامع  
ذاكر الصوم لفسد لوجود الافطار وان كان الوطى حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالمالة كما في الجريح  
وان من جماع النساء ومات الجريح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالمالة وانما يتعلق بالجماع السامع بالمالة فغيرنا انها متعلقة  
بالافطار على وجه الجنائية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فنثبت الحكم لكل واحد وعندنا المنع لفظي  
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن احاق الاكل والشرب بقياسا  
ولا دلالة وفي قولنا في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم من جنس مجازفة فينبطل كبيع الصبرة بالصبرة من جنس فاما نقول  
يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الراداة واجودة فلا تجزئ بداسن القول بالمجازفة في الذات لا  
التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تزيد بالمجازفة في الذات باعتبار  
صورتها التي عرفت بها تفاحه اعم مجازفة بالنظر الى المصار الذي وقع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالجنائية  
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع تفحيز من جنس تفحيز منها جائز مع وجود  
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا سلم ان مطلقها مانع من  
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان تفسير المجازفة بالمجازفة في  
المعيار وهو الكيل وانما انسخنا ساقط لا سلم وجود ما في بيع التفاحه بالتفاحه لان التفاحه لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل  
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادعى الاستفسار في المماثلة في الوصف فينبطل بعد هذا المعيار الى المرجح الى حرف اصل  
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان اطعم عنه عدته لتقريب البيع في المطعومات والجنسية بشرط  
والمساواة كبقية مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحه بالتفاحه قد وجد العلة والشروط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيها  
كيلا فيثبت الحرمة كما لو كانت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال  
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذا كان الفضل  
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحه بالتفاحه حلالا بالاصل والمماثلة



ومثال هذه المماثلة لما في تعليلهم بان اللاح لا يثبت على خيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم بالنسب ان حكم اللاح  
وهو عدم التعلق في ابن العم عند ما ثبت لعدم البعضية بل بعد القرابة وعدم الحرمة قوله واما فساد الوضع فكذلك فساد الوضع  
عبارة عن كون الجاس في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في القياس الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون  
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التغليب والاثبات من النفي  
وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتقضي عن عمدة المنقض  
بالجواب او بزيادة قيد فيندفع بالتقضي واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المحيب كلاما صلا فانه بعد ظهوره  
لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا يرد به سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع  
في العمل بمنزلة فساد الماد في الشهادة دانه مقدم على المنقض لان لا طراد له انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما  
يشتمل بتبديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصح الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المحيب  
هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الظاهر الى بيان المماثلة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الضيق والاصل فان تيسر  
والاصح منقطعاً ثم لا يشتغل بعد بالمرحاض عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي للرجاء بالفرقة  
اي لا ثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباي صلة التعليل لاي جعلوا نفس الاسلام علة لا سببا بالفرقة  
في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف  
على قضاء العاقبة وعلى انقضاء العدة كرواية احدهما ولا بقاء النكاح اي وشل تعليلهم لبقاء النكاح مع ارتداد واحد من الزوجين  
القضاء والعد في المدخول بها حيث قالوا بفرقة وجبت بسبب طاري على النكاح غير مناث اياه فوجب ان يتأصل الى  
القضاء والعدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة  
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني وادار  
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام بالردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رتبة الدين  
غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء وثلاثة اقراء فانه اى تعليلهم في المسلتين كما بينا فاسد في وصفه  
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على  
الاسلام والحكم يضاف الى احوادث انية لا احوال واصناف وجودا واحداً في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا  
اخره الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث لاختلاف ذلك لا يجوز  
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والاملاك لا قاطعاً لما دونه المسئلة الثانية السجود هو الارتداد وهو آخر الوصفين  
وجودا فوجب اضافته الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يطل عصمة انفس المال جميعاً والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان  
التعليل لبقاء النكاح اى بالمقضاء والعدة بعد تحقق الارتداد فاسد في وصفه لانه تعليل لبقاء النكاح مع ثبوت ثبوتيه وهو يسنه قوله و  
الردة لا تصح عقولاً لانه لو بقينا النكاح مع الردة التي هي متنافية له لزم ان تجعل الردة عفو اي وفي حكم المردوم لم يكن الحكم ببقاء  
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة للناسي وهي لا تصح ان يكون عفو لكونها في نهاية النكاح قوله واما المناقضة فكذا



المناقضة تختلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما نفع أم لم ينفع ما نفع عند من لم يجوز تخصيص العلة أو تخصيص  
 مناقضة عند من وعند من جوده في مختلف الحكم عما ادعاه المعلن لعله لا لما نفع وسمي تلخيص اصحاب الطر والى القول بالاثبات  
 مثل لاقسام المتقدمه لان الطر الذي تمسك به الجيب الذي لم يتحقق بما اوردوه السائل من النقص لا يجيب بدلا من الجيب  
 عنه ببيان الفرق وروده نقصا ولا يحقق ذلك الا بالعدول من ظاهر الطر الى بيان المعنى وهذا ان لم يحل ذلك انقطاعا الى  
 السائل ولم يناقشه في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جمل انقطاعا كما هو ذهب لبعض ولم يسامحه السائل في ذلك  
 بان يقول احتجبت على باطراد هذا الوصف وقد تحقق ذلك بما اوردته فلم يبين حجة فلا يفسر ببيان التاثير والشرع في الفرق  
 في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطر الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى  
 التسك بالتاثير والرجوع من الطر فيما بعد من الجالس مثال هذه القسم فيما عطل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء  
 بانها هي التيمم والوضوء طهارتان لاجل المصلحة فكيف اقر في النية هو استعمال بمعنى الانكار اى يفتقران في اشتراط النية  
 وهذه فكتة منقول من الشافعي رحمه الله وهذا اى القول والتكليف يتحقق بغسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طاهر  
 للمصلحة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان وجه المسئلة اى المعنى الفقه الذي يندفع به النقص ويقع به الفرق  
 وهو ان الوضوء تطهير على ما يتصور في معنى لا العقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لا بالنية بل بحقيقة وحكم لا يزيل  
 الوضوء وهو حال حدث جازت مصلوته وكمل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبى كان مثل التيمم  
 الا ان معنى التيمم في الالة وفي الوضوء في الملح يشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التقيد بالعبادة لا بتأدي  
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغسل لا معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عن النجاسة من محل لا معنى التقيد فلا يتوقف على النية  
 ونحن نقول لما في التطهر على بطبيعة كما انه مزيل وحرر بطبيعة لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء  
 طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لنفسه كذا في قوله تعالى من الحمى اللثة او هو مبالغة في صفته الطهارة وذلك بان يكون مزيل  
 في غيره اذا كان كذلك فيعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الالة والرى من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد  
 واما قوله هو تطهر على فنقول التغير الثابت في محل وهو صيرورة موضوعا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاحضاء حقيقة وشرعا  
 اما حقيقة فلا نه لم تعبها تجلست بعدا كانت ظاهرة واما شرعا فلان الحدث لو غس يده في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب  
 تغيير صفته المطهر فيقع الماء على ما بطبيعة على ما كان والنية يشترط للغسل لقائم بالماء والحدث الثابت في محل فكان غسل هذا محل  
 مثل غسل النجس في عدم اعتباره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية  
 ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا بعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة  
 باستعماله بغية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفته الطهورية للالة وانه لا تسبك للنقص في  
 مسألة التيمم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لافرو في كثر النجاسة لانه اذا التها وكان مثل الطر  
 في انه ملوث لا يطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لاننا نقول هو ملوث بانفس لقيامه مقام الغسل في ذلك محل فان الاصل  
 فيه الغسل لانه الى حيث اليه كسرت الى سائر المبدن الا ان الحكم ينتقل من الغسل الى المسح للجرع فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتبين انما تمام فصل اخر حكم فاستنتج من المسئلة كالتسل و ذكر القائل في اللامع في الاسطر في جواب هذا السؤال ان الماء بطهر نفسه  
لا ينعلم الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للخفاشة الحقيقة لان تطهير الماء بغيره فليس فيه الخفاشة ضمنية لا شاملة  
وتسببه دون الميعن واستنتج عن الغرض لا قاطنا الطهر فبالسبيل كالتسليم بل الذي يقدر على الازالة منه اعادة الطهر هذه  
للموجوه امي الوجوه الاربعة المذكورة في كسب تفسر اصحاب الطرد الى القول بالتأثير حيث لا يمنع لهم عن هذه المسئلة اما بالبرهان  
الى بيان التأثير فيما ذكره من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتأثير كما بعد من المجازيس والامراض عن  
الاحتتمال بالطرد حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلة  
المؤثرة لا يتصور بيان فساد الوضوح لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنتا لا يجمع والتأثير بهذه الادلة لا يمكن ان يكون  
فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالتأثير حقيقة لما ذكرنا ان التأثير ثبت بهذه الادلة معى لا يمكن للتناقض الحقيقة وكذا  
التأثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعاصرة فثبت بحوزة الجمهور مع ان هذه الادلة لا يمكن حقيقة التعارض كما لا يمكن حقيقة التناقض  
الا انها قد يتحمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التمسك بالبرهان الى دليل اخر لعلنا بالتأثير والمديون فكذلك العلة المتنبطة  
بشأنه يجوز ان يتعارض لعلنا بما هو عليه الحكم حقيقة لكنها لا يمكن للتناقض فثبت فلكل العلة التأثيرية بها حقيقة المتنبطة في ان التناقض  
يحل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل بغيره الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التناقض فلا يبطل الدليل بل يقرب ويدبر منه  
نسبة الجهل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فسادا فمحل ظهوره في الوضوح  
وصحة فذلك في نفسه لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره مع بالتناقض وفساد الوضوح لعلنا ان  
الوصف كالمى العلة الطردية وان اردتم بفساد هذا الوصف صحة الوصف وتأثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بغيره في التأثير فاسدة ايضا  
لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل محج عليهم من محال لما ثبت عدم صحه بعده الا بالمعاصرة فثبت فلكل ادعاء به فسادا وقيل ظهور التأثير كالمى  
في عين التأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انهم لم يمكن محقق للتناقض وفساد الوضوح بخلاف الممانعة بخلافها في الحقيقة طلب  
الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبيانه ووجهه ولم تبين ان ذلك المطلوب كان باطلا او محقق فيه ان محجب لما كان من قصد  
التمثيل بوضوح مؤثر معين وصف من وصف انفس التعليل لا يمكن ذلك الوصف للتناقض وفساد الوضوح لا يمكن ان يكون التأثير  
ويعتد اذ لو احتملنا قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتبديد وانه مؤثر في الحقيقة فاما اذا جمل بوصف طردى فيمكن ان يكون محج  
في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطردى يوجد في الاوصاف الفاسدة كالموجود في الاوصاف الصحيحة فيمكن حقيقة التناقض وفساد  
الوضوح فيحصل للسائل دفعه بها ثم اشخ رحمه الله ذكره هنا ليس للسائل بعد الممانعة الممانعة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام  
في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف بحدود السائل عن الممانعة الى القول بموجب  
العلمية ان الحكم لا يثبت الى العكس كما شرب الى المعاصرة وهو واضح لان الدفع اذ لم يسلط على انفسهم مع بقا اختلاف  
مع انه اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذاب الى المعارضة التي هي استواء السائل قوله كذا فيضم لئلا ان اذا تصور  
سببا فثبت اى ورد بعض صورته على العلة المؤثرة بحيث يثبت ذلك انفسهم بوجهه اريد بغيره بطلان المعلة الطردية  
حيث لا يمكن دفعها عنها لان انفس الواو عليها بطلان حقيقة اذ الطردى لا يثبت بغيره انفس اطلاقا يمكن دفعه بوجه الاول وهو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فالحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثالث في المعنى الثابت بالوصف دلالة  
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي هو الوصف به علة وهو الثالث في وجوده في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم  
يكن علة لم يكن نقضا والثالث بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عن من يراه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه  
والرابع بالفرق المطلوب بالتعليل كناية وحاصل مخرج عن المناقضة ان المعنى المتبقي لكنه الجمع بين علة علة وبين ما يتصور من  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ويستلزم يمكن الجمع لزمه النقض وبهذه الوجه يمكن الجمع من غير رجوع  
عن الاول فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير سبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لبول فيورد  
على هذا التعليل اذ لم يسأل في لم يتجاوز عن الجمع نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفع  
او بالوصف اى بان الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالقيل  
ويخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسأل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد مسامرة لها فاذا ازالا الجلد صار ما تحتها ظاهرا لا خافرا لعدم الاتصال من كان في بيت او فتمت مسامرة واذا فرغ عنه  
ما كان مستورا به يكون ظاهرا لا خافرا وانما يسمى خارجا اذا قلنا البيت او النجاسة الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاز قد رويهم ولو ثبت وصف الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليل كان او كثيرا ولو جب عندنا اذا جاز قد رويهم  
وليس بان كان عامون الدوم وصيت لم يجب ولم يسأل بالاجماع هل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم  
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج انما هو اخص من اخصا حداثا  
انه مؤثر في تخميس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدين باعتبار ما يكون منه  
اى بسبب الخرج من البدين لا يحتمل الوصف بالتجزى فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتضاه من الاعضاء الاربعة كما في البول وحز  
بقوله باعتبار ما يكون منه عن صابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدين بالاجماع  
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التأثير ان غير محلها فثبت بدلالة التأثير ان  
غير السائل لم يوجب تحت التعليل وان عدم الحكم هناك هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون فرحا للعلية  
يكون نقضا بقوله ويورد عليه صاحب الحج السائل قيد فقه بالحكم بيان اى على التعليل للمدة كونه نقضا صاحب الحج للسائل فان  
من مبر حذو نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم يتقصد به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يخطئ القرض  
من نواخل فقه فقه بالحكم بالوصف اى بدفع النقض الوارد ويصح عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه  
ليس بحدث بل هو علة ولكن باخر حكم الى ما بعد خرج الوقت من ذرة كلف على الخرج من علة التطهير وبذلك لم يمس  
الطهارة الطهارة اخرى بعد خرج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخطين بعد خرج  
الوقت او لم يمسح السيلان والحكم قد يتصل بالسبيلين وقد يتأخر عنه لان كالمسح بشروط الخليل وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلة كدنيا في الشك وبالفرق على ما ذكره بالفرق وهو القسم الرابع بان نقول القرض من هذا التعليل

نحو



الفرع بالأصل والتشوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبلين حدث فاذا الزم أي وادام صار عفو القيام  
وقت الصلوة أي لأجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ولا قدرة الا بسقوط الحكم حدث في هذه الحالة  
وكذلك هنا أي فمثل الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبلين في أنه اذا صار لازماً يصح عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يحل عفو  
في الفرع عند الزم كان الفرع مخالفاً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أنه التشوية التي هي المقصود من التعليل  
في جملته عموماً كالأصل فلا يكون ذلك نقضاً قوله أما المعارضة فكله المراد من المعارضة هنا تسليم المعتبر مع ثلاثة ما ذكره  
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه فليس هي مانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول  
للمجيب ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عند من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعذر من الدليل بالأبطال ثم المعارضة  
من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لأنه يتبين من حيث مستدل لا ليس  
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لأن العلة لا تصح لما بعد اقامته الدليل على صحتها فاذا انتفى السائل لذلك كان بدلياً مستدلاً  
لا بد من الاعتراض ومجبه الجهور ان المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالمادة وذلك لأن العلة التي تمسك بها المجيب لا يتم حجة  
المسلمة من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل ان القران انما صارت حجة عن السلامة من المعارضة  
فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان اعتمد في القياس قوة الظن فاذا اعترض الدليل ان يفوت به  
قوة الظن ونخرج كل واحد منهما ضئيلاً من ان يكون حجة الى ان تخرج احدها فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة  
فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارضة على نوصين معارضة خالصة أي خففة لا تضمن الباطل والمعارضة فيها مناقضة أي معارضة متقدمة  
البطلان لتعليل المستدل وذلك كان المعارضة اثبات وصف مبتدأه او وجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالأبطال ولها نقضة  
البطلان دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره عليه في بعض الصور من غير اقامته دليل مبتدأه في الفرع والأصل فلما تضمن  
هذا النوع من المعارضة إحدى خاصتها المعارضة بسبب اظهار علة مبتدأه وأحدى خاصتي المناقضة بسبب ابطال الدليل سمي معارضة  
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلاً لانها قصدت المناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها تناف اذا المعارضة لتسلم  
تسلم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تضمن بطلان دليله فساداً ولأنه على الحكم وقد اختار الخبي رحمه الله أيضاً ان  
المناقضة لا ترد على العمل الموثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة لتسلم الدليل مطلقاً بل هي  
مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما  
الأبطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول في العبارة في مثله المتضمن ودون المتضمن ولأن الدليل بعد بيان التاثير  
لما قبل الأبطال علم انه لم يكن مؤثراً وان ما ذكره المستدل مشابه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان الـ آخره اسم القلب صحيح  
لو كان القلب في اللغة يستعمل للمعينين اعم من كل شيء اطلاقاً واسفله قلب القصة والكوز والثاني ان يحمل باطن الشيء  
خارجاً وظاهراً باطناً لقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير البيت البشري على خلاف البيت التي كان عليها فكلها  
في القياس يستعمل القلب لشيئين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير البيت التي كان عليها اعم من كل واحد من المعنيين

المطلوب عنه وإعلته معلولا على مثال قلب الأناؤه فان العلة لكونها أصلا كان أعلى من الحكم والحكم لكونه تبعاً كان أسفل منها وهذا الحكم  
يصير على التعليل أسفله وظله اعلاه فكان قلب الأناؤه وانما يصح هذا النوع من إقلب فيما إذا عطل المستدل بالحكم بان تجعل حكماً في الأصل  
علة الحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع فاما إذا عطل بالوصف فمضى فلا بد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكماً بوجه ولا يصير حكماً  
علة له أصلاً لانه سابق على الحكم مثل قولهم ائمتنا حق في هذا النوع من إقلب ومثل قول أصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام  
ليس من شرائط الاحصان حتى لو زل في الزمى الحواشي بترجم عندهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين أي لا حواشيهم  
وبقولهاية اشار إلى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجلدوا  
بجلد المائة علة لوجوب الترجمة قلنا المسلمون بجلد بكرهم لان شيعة بترجم مائة بترجم شيعة لانه بجلد بكرهم فبعلاه مانصب علامته في الأصل  
وهو بجلد المائة حكماً واجله حكماً فيه وهو بترجم الثيب علة لهذا القلب معارضة معارضة حيث عطل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي  
اوجبه للعقل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله العقل علة لما صار حكماً في المقيس عليه بتعليل القلب واحتمل صير درية حكماً فسد الأصل وخرج  
من ان يكون مقبلاً عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيقاسه بالمقيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما احتمل أي هذا التعليل لا انقلاب فسد  
الأصل وبطل القياس اذ لم يصب الا قولهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة فيترجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلاً عن ان يكون حجة او لا تستدل  
أصلاً والثاني أي النوع الثاني من القلب ان يجعل لسان وصف العقل شاهداً لنفسه بعد ان كان شاهداً عليه وهو ما خذ من قلب  
الجواب فانه التفسير للشان او لا وصف كان ظهراً أي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهداً لك يحتاج منك فصار وبه اليك حيث صار  
شاهداً عليك يحتاج منك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقالب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لسان  
السائل معنى قوله كان ظهراً اليك كان مضمناً منك وخاذلاً لك بان كان بدا عليك فصار وجه اليك أي صار شاهداً لك مقبلاً عليك  
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل لوجب خلاف ما اوجبه العقل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي  
يشهد بشيئيه من وجه وبانتقاه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه بمنزلة الشاهد للاحداً لمضمين على الاثر في حادثة ثم انخصم الاثر عليه  
في عين تلك الاحادته فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه  
فيتعذر العمل للاشتباه إلى ان اثنين رجحان للاحد على الآخر وهذا لا يوجب تناقضاً لانه أي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق  
الا بوصف زائد على الذي ذكره العقل في أي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب  
يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون بتأويل الحكم بعلة أخرى فيكون معارضة  
مضخمة غير متضمنة للإبطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تفسير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال أي مثال  
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء  
فعلقوا وجوبه بتعيين الوصف الفرضية قلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اسمى صوم  
القضاء وانما يتعين بعد شروع فيه وهذا أي صوم رمضان يتعين قبل الشروع فيه لانتقاء سائر الصيامات عن الوقت فزاد في  
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ايمنه انخصم حيث لم يعلم ان يتعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعة  
في هذا الوقت تليها علينا نحن من زائدة الزيادة ما تركه انخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعده

وزعم بعض السوفيين ان القلب مردود والان المعترض ان له تعرض في القلب نقيض حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز ان يكون العلة الواحدة والاصل الواحد حكمان في متناهيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته كالاجتماع لنقيضين في محل واحد واستحالة اقتضا العلة حكيم متناهيين لتعذر تناسلها ايما واجبا عن الاول انه ان لم تعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادما في الدليل فاكان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيم غير متناهيين في ذاتها قد امتنع اجتماعهما في الفرع باصل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيض حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولها في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيا في ذاتها فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقيح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لاينا في حكمه وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب سنا قضا حكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسلم القلب المنقضى على القلب لانه خرج الاضداد لكلام انحصم الا على سبيل التعليل لا ليندفع الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صحيح لانه لتعليل في مقابلة لتعليل المحلل فيه وعليه ما يرده على الاول واعلم ان تجوز الاعتراض على العلة المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالبرهان مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجب اجماله في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه يحل الرجم علة للجلب الا يرى ان التاثير في قولنا في المذبح مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في البيع من البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول في التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو رد وصورة القلب في بعض العلة ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بالمذكرة وانما يرد حقيقة القلب على العلة للظردية يؤيده ما ذكره للاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الاول انما يجز في كل طرف جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على ما يظهر التاثير ما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب في تاثير الوصف في الحكم الذي حل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كونه واما علم قوله وقد قلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في فاسد ما فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وسبح الصلوة او الصوم الفعل التي شرع في عبادة لا يمضي في فاسدها المعنى اذا فسد لما يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترضا به عن الرجوع فانه وجب بالشروع الا ان المضي يجب فيه بعد الفساد فيجوز ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمضي في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان ذلك اي لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسده باوجب ان يستوى فيه التي فما شرع فيه من العبادة محمل للنذر والشروع



保

واضح النزاع الامر حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصحح دليله عند عدمه من غير ان يثبت  
 يصح دليله عند تعاقبه حجة مثاله ما اذا عطل الجيب في حرمة بيع الجبس بجنبته متفاضلا بانه كميلا قول الجبس في حرمة بيعه متفاضلا كما في حجة  
 فيعارضه لسائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فكذا المعنى يقتضي ان الفعل عليه هو  
 الاثر والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضه في هذا الموضع لا تقتضي للسائل الا من حيث انه ليس بوجوده في الجبس  
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فكذا المعنى يقتضي  
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكحل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولي بالكتاوة وهذا المعنى قوله والفساد  
 فساد التحليل الذي عارضه به لو افاد تعدية واعلم ان المعارضه في الاصل تسمى بالفرق عند الجمهور هي من لاسواد الفاسدة التي لا تقبل  
 من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمكنى صحيح في نفسين الشيخ وجه ايراده على طريق القبول منه فقال كل كلام صحيح في  
 الاصل اي في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المقارنة اي يذكره السائل واهل الطرد في مقام السجل على وجه الفرق ولا يقبل منهم  
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك منافاة صحيحة على هذا لا تكاد تقبل بنا الاحالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا احتقن الراهن بالبيع  
 المرهون نفذ مئة عندنا سواء كان الراهن موسرا او مسرا الا انه اذا كان مسرا يوم العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الذين يترجمون  
 على المولى عنه يساوه وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسرا قول واحد له قولان في المعسر فعطل اصحابه في هذه المسئلة  
 بان الاعتاق يقتضي من الراهن يلاقي حق المترس بالابطال اي يطل حقه في الرهن بدون رعاياه وهو البيع بالدين عنده وحين  
 الدائم عندنا فان مرودا كالباع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المترس فقالوا اي فرق اهل الطرق بين اصحابنا وبين ابيع  
 الذي هو الاصل بين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يقتضي الفسخ بعد وقوفه فيظهر اثره من المترس  
 في المنع من النفاذ فينقذه على وجه يمكن المترس من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يقتضي الفسخ بعد ما صدر من المايل في عمله فلا يظهر اثر  
 حق المترس في المنع من النفاذ فينقذه لانه اذا فرق ففتحي صحيح في نفسه ولكنه فسد صدوره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل  
 فلم يقبل والوجه في ايراد على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتدنية حكم الاصل دون تغييره وتتميمه لا تسلم وجود هذا الشرط  
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لانه حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقف ما قيل الراي في ابتداءه والبيع بعد ثبوته لانه  
 حق المترس لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو ترص الى ان يذهب حق المترس ثم البيع كذا في الاسرار وانت في لهم  
 فهو الاعتاق تبطل اصلا لا لا يقتضي الفسخ والرد اي التلوي من الاصل شيئا لا يقتضي الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد  
 الاعتاق له ليرد ولو اراد هو المولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا التغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق  
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التمييز او على المصدر وما مفعول به والعدا علم

**فصل في الترجيح** واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع  
 المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العطل من الممانعة  
 واعتكف وحجوها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال الجيبان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب  
 خلاف مقتضاه دليل الجيب توجب دفعه بيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر فان لم يثبت للجيب الترجيح صار شقطة وان رجح علة

فلا تأمل ان يعلم هذا ترجيح ملته كما كان له ان يخاص من علمه بعلته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دامه الجيب لان العمل بالراجح واهما  
المرجح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالمرجح من التعارض بل الواجب التوقف والتخير لقوله تعالى فاعبه وايا اولي الامر  
فخذوا بآلا اعتبار العمل بالمرجح اعتبار قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وحكم بالمرجع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة وسلم  
على تقديم بعض الاولوية الظنية على البعض اذا تعارض به ما يقوى على معارضة فاتهم قد مواخر عاكفة رضى الله عنها في البقاء اثنتان على خبر  
من روى ان الامام الايمن الماروق قد مواخر باروت من اوزاجه عليه السلام كان الصحيح جنبا وهو صائم على احدى البهريتين من الخفصل  
بن حسان رضى الله عنه عن الحسن بن علي بن محمد بن مسلم من صحيح جنبا فلا يصح له قوى على ما يكره فلم يخلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه  
خبر الخيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يشك تعاضده ولكن الظاهر لوجه ان العمل بالراجح يعقوله في نحو  
والاصل تنويل لاموال شرعية على وزان الاموال العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام ما اراه المسلمون حثا فهو عند  
حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيما ياتي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا تقسيم ان المرجح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على  
الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين الظنوين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك  
في الظنوين او ليس لبعض الظنوين اقوى من بعض وان كان بعضها اعملى واقرى حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا  
تعارض نصان قاطعان فلا يسبيل الى الترجيح بل لتاخر هو التامخ ان عرف التامخ مريما او دالة والا وجه المصير الى دليل اخر  
وهو التوقف ولا في مظهره منظون لاستتمالة بقاء الظن في مقامات العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها  
فبعد تعاضدهما وجه الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل في زيادة المتكلمين على الاخر وصفاتى قالوا ان  
القياس لا ترجح بقياس آخر اى زيادة احدى المتكلمين على الاخر وصفاتى هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى  
الترجح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشئ خذ من المضاف لطوره واقام المضاف اليه مقامه وكان المقدر هو  
عن بيان زيادة واحد المتكلمين على الاخر وصفاتى ولما قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله والترجح اظهار الزيادة لاحد  
على الاخر وصفاتى معنى قوله وصفاتى ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارفة كما ان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لقيام  
به المعارفة من وجه كرمها ان الظن ان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت للمعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم  
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن الميزان عليه قصدنا في العادة كالذات او المجهت او الشعية في مقابلة العشرة  
لا يعتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهمل كجمل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوها اذا قوتك بالعشرة  
فالكان لا يسمى ترجحا لان الستة ونحوها يعتبر ذنبا في مقابلة العشرة ولا يدرى واخر يقول وصفاتى الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين  
حديث واحد او قيا من احد وفي الاخر حديثان او قيا من كذا انما الى بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض النظار الى ان صاحبنا وبعض  
اصحابنا الشافعى رحمه الله لا يوجب الترجيح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليل واحد من جنس قيا اطلاقا بالتعاضد في الدليل الاخر سالما عن المعارفة فصح  
به دلالة المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق على احدى الاماكن المتعارضين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذى فاضله دليل اخر مثله في اغيات  
الحكم في ترجيح على الاخر لا ترى ان اعلية المتعارفة من اصول ترجيح على المتعارفين اصل احد المتعارفة لتوقفتها بكثرة اصولها لعل المتعارفة من اصولها  
وكما يدل على حكم واحد يكون او على ترجيح من اعلية واحدة المتعارفة من اصل واحد لتوقفتها بكثرة اصولها وكثرة اصولها ذمها



مما لا يوصف الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفته توجده في ذاته لا انضمام مثله اليه كما في الحسبات  
 وهذا لان الوصف لا يقر اقل من نفسه فلا يوجد الا بتعدد غيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستبذ بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره فلا يجد  
 ما انضمام الى غيره قوياً بل يكون كل واحد معارضاً للدليل لنفسه يوجب الحكم على خلافه فيستأقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف  
 العلة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها فتعزز في انضمامها فترجح على الاخر بتعززها فلما العلة فلا يتعزز  
 بكثرة ادلة لا بكثرة اصولها لان كل أصل تشهد بصحة علة المنتزعة فلا يصح علة أصل آخر ولا نسلم ان قوة المظهر يحصل بكثرة  
 الادلة فانه لو اجتمع قياس عارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاماكن كان ذلك الخبر راجحاً لما لو كان القياس مع الهدوء  
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجح الاقيسة المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ولو زيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم  
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المحدثين لو اقام شأهين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة  
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحيث وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحق  
 بطريق الاصل كالأدلة يشهد بهلال كضمان وحده في السماء غير فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القائل في الامر بالصوم  
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شأهين مستورين والاخر شأهين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهورها لكونه منسباً لصدق  
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير دمهاله قوله وكن لكما للكتا  
 والحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة فيه أي ومثل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالنضمام اية اخرى او حديث  
 اليها ولا الحديث بالنضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بالنضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله  
 ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منهما من غير اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس في غير معكسر في  
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبايناً له فيصير مرجحاً والاصح اني صدق لانه يترجح بالقياس لانه منسب  
 بالاصح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجح بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين غير  
 او حكماً والاخر اطلاقاً او كان احدهما خبر شهرة ادمته اثراً والاخر خبراً عادلاً لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين عدست في الامر  
 على ما من بيانه قوله وكذلك أي دلماً لا يترجح احد العدلين بل يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته  
 حتى اذا جمع رجل رجل اخر حجة واحدة صاحب القتل خطأ وجرح اخر مع جراحات مثلاً كذلك ايضا دوات من جميع الجراحات كال  
 الدية عليها نصفين وتحمل عنها العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتلته وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من  
 جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة ليصل معارضة كجراحته صاحباً لواحدة فلم يصلح وصفاً لجناية اخرى فلا يقع بها  
 الترجيح ولو قطع احد بما يده ثم جزا اخر رقبته فالقاتل هو الذي جزا رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من  
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعاً بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذم يقع به الترجيح اربعة أي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه  
 العوض في القياسات اربعة اقسام احد الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيراً من الاخر  
 كان راجحاً عليه مستطاع العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثراً يكون حجة فلا يتألف في الترجيح وانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر  
 يستغنى عنه فان الوصف به صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى بفضل وصفه في حجة أي لزيادة اثره وكما في قوله

الذي هو محجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا في حجة عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا  
عكسه وهو نظير حجة الخبر لقوة الاتصال فانه للمعارضة اتصال بالنبي عليه السلام لقوة بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة من الاعمال  
وصحابة رواية وفقهه على ما رويته فان قيل ان الشهادة صارت محجة بالعدالة كما صار الوصف محجة بالاثرة ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة  
هنا تعارض حتى لو وجد اصل العدالة في اجماعين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبيين قوى منها في الجانب الآخر وكذا  
القياس لان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا تترجح احد بالقوة الاثر قلنا الشهادة صارت محجة بالولاية الثابتة بالحق والناس في ذلك  
والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلحق الى زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت  
محجة بالعدالة فحينئذ لاسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاعتراف عن كتاب ما يعتقد احقره فيه ولا تفاوت فيه بين الناس  
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذرا لانه امر باطن وربما كان اقوى ظاهرا منه اعدل في دني درجة في التقوى من الذي يظهر  
دون فيما يمتاز تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبتت باول معلومة متفاوتة الا  
بعضها فروع بعض كمن العمل بها والامثلة التي تتحقق فيها الترتيب لقوة الاثر السائل للاستحسان في مثل مسألة سوء سبل الطير فان هذا  
نحس في القياس لان لما بها متولد من العلم الخس فان الاثر في المادة حالة الشرب بجميع المماثلة في سوء سبل البها ثم هذا وصف بين الاثر  
فان ملاقاته انفس الماد يوجب تحجبه بالنفس في الاستحسان هو ظاهر لاننا نقدر على ان نقدر ما في العقل عظم حاجتنا لارطوبته فيه فلا  
يوجب ملاقاته الماد تحجبه كملقاته سائر انعام الطبيعة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للقياس من الاحتمال وقد تبين انه  
لم يوجد الاحتمال اصلا فيقي المانظير للمكان مع ان وجه الاستحسان قد نال به دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاوالي  
عن شدة بها في ترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فمما معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس في مثل مسألة طول  
الحرة ملته لا يمنع احقر من كمال الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله بيمينه لانه ارقاق الجسد على فيه منه وهو حرام على امر كالذي تحبه  
مرة وهذا وصف بين الاثر فان الارفاق الهلاكى معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاصينا  
اي كافر اقمينا به ولله الخبر الامام في الساري بين الاستحقاق والقيل واذا كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقتلنا  
فكل حاكم العبد باذن مولاه اذا دفع اليه من اصل الحرة والامة وقيل له تزوج من شئت فيلك الحرة كسائر الامثلة وهذا اقوى الاثر  
لان المحجة من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تهفيف اهل تنجيب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في  
الكل فاما ان يردوا ان الرق يتبع حله فلا هذا المشطرت قوة داره وضو حله بالكل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام  
التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فنحن بجملة لان الدلائل اولى دون التفتيح وذلك ما روي به العلم  
في الحرة باذن مولاه وبغير الامة بغير اذن مولاه فان كمال الامة باذن لمن ملكه سرية يستغنى بها عنه كذا في  
اصول الفقه لغو الاسلام وقدا وضحاها في الكشف قوله والترجح القوية اثباته اي اقبلت الوضوء الموثر على الحكم المشدود والملاذ  
ان يكون وصفا احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس لما روي به المقيم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة  
الوصف الموثر انما صار محجة باثره ومرجع اثره الكتاب والسننة اذ لا يخلو لشبهة باحد هذه الماد التي اذا زاد الوصف ثابتا على كل  
احد وقوة لفضل معناه الذي صار محجة وهو حجة اثره الى هذه الدلائل لقولنا في نسخ المراسل نه نسخ فلا يصح تكراره اثبت في ادلة

التفتيش اى في دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبوت على الحكم المشهور وهو التفتيش من قولهم اى قول صاحب الشافعي انه ركن في الدلالة  
على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل اركان الوضوء والصلاة وغيرهما وحي لا توجب سننية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركنية  
في الصلوة اتمامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجدة للمالك بل سننية طائفتها وتكرار السجدة ليس  
من باب التكميل بل كل سجدة ركن عليها لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكررا وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق  
فثبت ان التكرار ينفل عن الركنية وجودا وعدا فاما اثر المسح في التفتيش فلازم في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرعي لتطهير  
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واصرر بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصد من ازالة النجاسة او التيقن والتكرار اثر في تحصيل  
هذا المقصد والاشارة ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكثرة التبدل بالنفس كما في مسح الرأس انحت قوله  
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد له  
الوصفين اصلا او اصولا فترجى على الوصف الذي لم يشهد له الاصل وان مثل وصف المسح في مثل التثليث فانه لما شهد به بعض التتبع  
ومسح الخف ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخف وهو الركنية الا انفسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا  
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواية  
على ما مر به فكذا ايراد لانه من خلس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل صل بمنزلة علة عليه وعنده الجمهور هو الصحيح لان الحق  
سواء الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا  
من شهادة التاثير والنبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت الترجيح وهو من جنس الاشتغال في الحسن فان كثرة  
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهرا او متواترا فترجى على  
ما ليس بملك له من ثبوتين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف العمومي على ذكره يقع في الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني في التاثير بقوله لان  
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس المائنة رحمه الله من نوع من هذه الانواع افاقدرته في مسألة الاوتبين به امكان تقدير النوعين المختلفين  
فيه لصا وبهذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان ابحاث المختلفة فيقدر ما باعتبار ابحاث  
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكره في  
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثليث  
مشلا في هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه عبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وليس هذا الترجيح القياس  
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قيا على عليه وقيا من فيه القياس من احد المعنى واحدا لان اصوله كثرة ولا كالترجيح  
بغلبة الاغلب لانه ترجيح ما وفاق كثرة مع كون القياس عليه كما قالوا في الاخ لا يعنى على اعميه عند الدخول في ملكه لان الاشياء  
بينه وبين ابن النعم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرمية ويشبه ابن النعم باوجه مثل جوار وضع الزكاة من طهر  
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حلية وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للمرجح من الاصل  
والفرق وكان من قبيل الترجيح بكثرة الدلالة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم



والعلم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع من قسم  
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطبوعا انعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذي  
اطرد ولم ينكسر في صحة فعدم بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به علم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود  
لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب واختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف  
الذي محل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شلوا لصحة  
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول ويظهر ثمرته عند المناقشة فانها اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من  
الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فليس  
مكرره فانه ترجيح على قوله انه ركن في وضوء فيسبب تثلثه لان ما قلنا ينكسر باليسبب كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا تكسر  
لان الغضفة تكسر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمات للتكاح لا يجابا بالمتن احق من قولهم بجواز وضع زكوة احد ما  
في الآخر لان قلنا ينكسر في سبب الاعام وما قالوا لا ينكسر لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب به تنقي قوله او اذا تعارض ضارح  
كان الرجحان بهذا بيان المخلص عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضتا محتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يتخلو من  
من يتبع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطالب الترجيح  
بقوة في المعاني ان كان فاللغى التعارض وتحقق لا القطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح  
الاخر لوجوب ان الذات اسبق وجودا من الحال زاما كقوتية فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ  
في حال الاخر بعد ذلك كاجتماع معنى ملكة لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتماعه واخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها  
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتساويان لانا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر مقدمة على  
سبب ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقينان في شئ واحد كمنه في مسألة التمييز رجحنا بالكثرة وبمراحمته الى ذات الصوم ترجح  
الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب بان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره  
له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه ببقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجوده ووجه تابعة بغيرها والذات موجودة من  
كل وجه ومن نفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحل لاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسجا  
واباطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بغيره لا يصلح مبطالا لما هو اصل نفسه وناسخا له قد يرد عليه ان تتبع الشئ لا يصلح مبطالا  
لذلك الشئ ولكن يصلح مبطالا للشئ اخر راجحا مثل الاول قوله وعلى هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات ادنى من الترجيح بالحال  
قلنا في صوم رمضان وفي كل يوم من ان يكون غيبة قبل انقضاء النهار لان الصوم ركن واحد تعلق بجوازه بالغزبية فاذا وجدت  
الغزبية في البعض دون البعض تعارضها الى البعض الذي وجدت الغزبية فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغزبية في البعض  
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزأ  
فساوا رجحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذي وجدت الغزبية فيه او وجود الغزبية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكل  
بالصحة ورجح الشافعية عمدا لم يبعد البعض الذي لم يوجد فيه الغزبية تحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجمع فيها جهة الصفة

وجه الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا ادلى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع  
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالاحوال اعلم ان الاصول  
مكررا ووجها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفساد بحيث لا يمكن تضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لا  
سوى المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بعلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح  
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل ذهوني في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في بقية  
وقد بينا في كتابنا بالكشف توفيق الشرح

فصل قوله ثم مبدأ ثابت يوجب التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنن والاجماع شيان لاحكام المشروعة مثل محل الحرمة  
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب لعلل والشرط وانما قيد بقوله  
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس منظر للحكم لا نسبت له  
وانما يصح التعليل للقياس الى الدليل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي لاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعديته حكم معلوم ثابت  
وشرطه بوصف معلوم ولما تحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا بما هي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكونه  
الحماقما بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانها وشرطها وما يتعلق به الوسيلة يتقرب به الى الغاية ولما لم يجمع الوصل  
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس ذالوسائل مقدمة على  
المقاصد لا نأقول كون القياس صلا من اصول الشرع ومجته من مجته واجب وصله بالحق المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير  
بيان الجملة واجاها به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنسبة على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول  
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه الصحيح والمعين حق اى موجودا بآثاره وهذا الدليل حق اى موجود بصورة ومطابقا  
حق في ذاته فلان اى شئ موجود من كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يقتصر به احد ونسب الله تعالى  
تعليلها لتلخيص مخرج احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم اتخاذه قبله مصلوتم ومثابة لا اعتد راجعهم وكحرمة الزنا  
لا يتعلق بها من عموم المقيع في سلامت الاسباب وصيانة الفرس ارتفاع اسيف بين العشائر بسيف التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه  
تعليلها لانه تعالى تعالى عن ان يتبع بشئ فلا يجوز ان يكون شئى حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بحجة التحليل لان لكل سواء  
في ذلك بل الاضافة لشرع اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان يتبع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة  
مال نفيه فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك يباح مال غيره باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الهما قوله كمال القذف  
ما اجتماعه حق العبد فيه فالبسب ما القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا عن المقدوف دليل على ان فيه  
حق العبد وشرعه حدان اجرا لئلا يسهل على ان حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالبسب عندنا حتى لا يجزى في  
الارث ولا يسقط بعقوبة المقدوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف رحمه الله في حق العبد في حق الله تعالى عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة  
من كلمة واحدة ادنى كلمات متفرقة لا يقيم عليها لاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجزى  
فيه الميراث من سبب الوجوب كالتناول من عرضة وعرضة محقة وكذا المقصود ونفع عار الزنا عن المقدوف وذلك حق وان كان سببه

الجناية على العبد ونفقة تعود اليه علم انه حقه كالتقصا من كذا الحكم يدل عليه فان نصومته العبد بشرط ان يفسد الجاني يدعي ان له عليه عدا القذف  
لما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المخصوصة في المال دول المحرم حتى لو خاص في احد لا يلتفت اليه وكذا العمل بالرجوع  
فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم ويقام على المتأسس بالاتفاق وانما يؤخذ المتأسس بما هو من حقوق العباد والا ان المقذوف لا يمكن من  
الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء القصاص لان الضرر يختلف شدة وقرعة ومن الجائر ان يريد على المحرم المشرع من حيث اعتبار الحق  
الفرط غصبة فهو ضل الى الامام فعلا للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحد وهو جرح الرقعة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فوض اليه ونحن  
نفس السبب بالحكم اما السبب بان حد القذف قد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد تحقق به تهمة الزنا فوجب له الحد على القاذف ليكون  
هو جازيا على لا قد اقام عليه ليزول استيهاب عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجزوا لم يلحقه التهمة لم يجد القاذف ولما وجبت تعففيه  
اثر الزنا فالتمس التمسك به كان احدا له اوجب عليه خالصا وجلبان تخلص على النظارة بوجوب جرم يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن منك  
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق والمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول ان  
في الحق الله تعالى والوجه الثاني وجوب الحق الله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لحد عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية  
على النفس وفيها الله تعالى وهو حق الاستغناء والعبد حق وجوب العبد جرح يجعل لحد حرمة له ذلك فصا معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان  
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبار كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم حق  
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط حرمة حرمة حرمة وكذا تنفذه بالحق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان يجب حق العباد ولا يتصف بالحق كالكلام المال  
وانما يقتضيه يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الامام وهو انما يتعين ثبوتها في استيفاء حق الله  
تعالى انما كان حق العبد فاستيفاءه اليه لا يعتبر توبهم التفاوت فان الزوجان يعززان وجهه لما كان ذلك حقا ولا ينظر الى توبهم التفاوت من  
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما توبهم من صاحب الحق توبهم من الجبال ولكن منع صاحب الحق توبهم من الجبال يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا  
ظاهرة كما يمنع احدا منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توبهم الزيادة عن تهنيؤه حقه كتوبهم السببية في القصاص ما استراح من سبائل يدل على ان العبد  
فيه حق ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق الله تعالى وانبتنا مبدل له ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر والكان معظم الله تعالى بشرط الدعوى في حق  
احد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يملك بشرط اطراف الدعوى لاننا في احد كما في الرقعة او بعد ما ثبتت بالاقرار لا يملك  
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له بالاقرار كذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له يكره بظواهر  
فثبت فيه شبهه الصدق واحمد بطلان الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل لا تكار فيه لان النية ترد الكاره واذا ثبتت بذاتها لا يجري فيه  
الارث لانه خلافة هي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالحق لان العبد انما يملك اسقاط ما يخص حقه او ما غلب فيه حقه فلما هو حق الله تعالى  
فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والميسر قوله  
كالتقصا من حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شتم على محققين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستغناء وكما ان  
للعبد حق الاستغناء ببقائها كانت العقوبة الواجبة بسبب شتمه على محققين وان كان حق العبد ارجا بخلاف الدليل على ان فيه حق الله  
انه يسقط بالشبهات كالحمد والحمد لله وانما العبد وانما يجب جزاءا افضل في الاصل للفهمان لمحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان لمل من كل وجه  
كالدية لا يقتلون به وبرزية الافعال يجب حق الله عز وجل ولكن لما كان جوبه بطريق المبالغة التي تنبى عن معنى ايجبر بغيره لا يمكن وفيه معنى المبالغة بغير



من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص البني  
من المماثلة اشارة الى معنى الجرح كذا قيل وكذا القولين استيفاء الى الوتة وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة اعتوا  
بالاجل على ربحان حقه ايضا قوله عبادات خاصة كالايان والصلوة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنج وهي على مراتب  
فالايان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدون اصلها وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم يحل عنها  
شرعية من شرائع المسلمين شرعت شكر النعمة البهين التي تشغل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبدا شكورا  
الا انها لما صارت قرينة بواسطة المكعبة كانت دون الايمان الذي صار قرينة لما واسطة ثم بعدها الزكاة لتعلمنا نعمته للمال التي دون نعمته  
النفس وبعدها الصوم لانه شرع رباضة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قرينة بالواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في  
النسبة لان كونها اماراة بالسوء صفة تقع فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادى الا بالمال يختص  
بقطع معظمتها واولقات شريفه وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا جهرا لاوطان وجانب الا بال والدلالة والقطع عنه مواد الشهوات  
في البوارى ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون وبعده هذا الوجه هذه الجملة  
الجهاد لانه فروض الكفائية وما يقدم من فروض اليقين وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود  
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروض الكفائية ثم الكفر جنائية قائمة بالكافة فثانته باختياره وكان امره ارضاءه  
والجهاد الذي شرع له فنه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا لبعده  
فيما وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومثلها وادلتها من الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات  
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كالملة اى محقة لا يشوبها معنى آخر تامته في كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد  
السرقه وحد الشر لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الا باحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابه فحق الله تعالى  
على الخلوص لان حرمة حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حجي وحق الله محارمه وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها تنزلوا  
لذنب من عقبة يعقبه اذ اتبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل قرابين ما هو كامل وقاصر والجلد  
لفظ ليطلق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو مشوبة كانه قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى ايسم  
من قررة اعيين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان  
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة للاستحقاق وهي القرابة طاهر لانه نحن عنه بحق القاتل بحد تعفى العزم معنى العقوبة ولان  
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه  
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكابه ما حرمة كالحمد ولان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه  
عقوبة لا يتصل بسببه لم يظهر بدنه بخلاف الحد وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة  
قاصرة ولله دليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجنائية قاصرة بلا شبهة فلم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا  
في العقوبة لما ثبت بمثل هذا الجنائية كالتعصم لانه لا يلحق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجنائية القاصرة ولكونه عقوبة لا تثبت في حق الصبي  
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصر كان او كاملا يستدعي حظر

لا محالة والخطيئة بالخطاب والالخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخط ولا بالتقصير أصلاً فلم يمكن تعليق الجزاء بخلاف الخاطي إذا كان عاقلاً بالغاً لأنه مخاطب إذا خطأ جازماً المأخوذة لأنه لا يقع إلا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجهاً عليه في التثبوت فيه كما أجسد الله في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن سبينا أو اخطأنا فيحزونا نيتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في التثبوت كما تعلق به الكفارة ولأنه يتعلق به الجزاء الكامل وهو العصاص بعذر الخطأ فاما الصبي فبأنه الخطاب أصلاً لقصور الاله فلا يوصف فعله بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا تثبت في حقه العقوبة الكاملة الا قاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المتنب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فعمل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامر بين العبادات والعقوبات وهي الكفارات ففيها معنى العبادات لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبراً كالعبادات والشروع لم يفرض الى المكلف اقامته شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الامة فيه فيتوصل بطريق الجبر وكان في اداها معنى العبادات مع انها تبادى بها هو محض عبادة كالصوم والاقاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانهما لم يجب الا اجرة على افعال توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم يجب بمقدار كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوحى من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهاً على ارتكاب المحذور الذي يستحق المأثم به وجهه العبادات فيها غالبية عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا اضطر الى الاصطيا والمحمصة اصابتها الى خلق الراس الا ذئب من راسه جاد لهما الاصطيا والخلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبية لا تمنع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا تثبت الوجوب بالشك يوضح انها تجب على من ليس بجان في اليقين والماضي المحض وان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان حمران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا سلم هذا الكافر وتكلمت حش وهو في الحش غير جان ايضا لان حمران المؤمن غير مشروع ومع ذلك فجهت لكفارة ففرقنا ان جهة العبادات فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخط والاباحة لقصد الفطر باي صلح نفعاً وهو جناية محضه لكن الصوم لما لم يكن مسلماً تاماً الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصود الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة لكنه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدي عبادة وتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقاً لمعنى الزجر كذا في بعض المشهور والدليل عليه انها تنقطع في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحمد ودخان من جامع على طين ان الفجر لم تطلع او على طين ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجمع قلنا سقطت بالشبهة عرفنا انها لم تجز بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى الموت حتى لا يشترط لها كمال الابدية وصدقة الفطر الموتة الشغل فقوله من مات القوم امارتهم اذا حلت موتهم اى تقلم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما مات له ما لا اذا لم يستعمل وقيل انها من موت الرجل اموته والهزة فيها كمي في اداؤهم وقيل هي مفقولة من الما دون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصباح واهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على ههني العبادة والموتة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن العفوف والرفث واعتبار صفة التناهي من حجب عليه كانه الزكوة واشترط البيهقي في اداها  
 حتى لا يتأدى بدون البيهقي بحال وعدم صحة اداها من غير المالك حتى لو ادعى المالك صدقة الفطرة عن نفسه لا يجوز كماله في ذلك ما لم يتعلق  
 وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه  
 سببا لان سببه ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او ما من تمولون الا ان معنى العبادة لما كان  
 راجعا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يخص عبادة لم يشترط كماله كماله  
 كما تشترط للعبادات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون لاثنين في مالها كنفقة ذوى الارحام وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما  
 وان عندهما يحتاج صدقة الفطرة في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقتما يتولى اداها ذلك عن مالها الا ابى او وصى الاب او الجدة  
 اذا لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى الجدة بعد الجدة او وصى نصيبه القاصي لها وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر  
 عليهما في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب ما من الولد كماله  
 يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادعى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجب عليه بسبب عبده من مال الصغير  
 ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلم يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعلية يتبطل الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو  
 حنيفة في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فباختبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقير كالتزكوة وباختبار المونة صح الايجاب على الصغير  
 كالمشتر وان كان فيه معنى الصدقة والى التسمية في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله ومونة معنى القسمة وهي العشر  
 سبب العشر الارض النامية حقيقة الخارج فباختبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سمين وباختبار تعلقه بالهبة والمخرج كمتعلق الزكوة  
 او باختبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا  
 جعل شرطه الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعاه وهذا لا خلاف فيه معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اى لا يؤثم  
 على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه  
 وجاز البقاء عليه بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك المسلم ارضا عشرية تنتمي عشيرة كما كانت عنده لان العشرية مونة  
 الارض كالمخرج فيكون الكافر بالمال لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشر للمؤمن من قرية وثوابا تبع المعنى للمونة كما في نفقة  
 لا يؤمن والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمكن الايجاب على الكافر بلا تضييق قرية في اداها كما كان في النفقات بخلاف  
 ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع اسكان وضع المخرج كما ان الاسلام مانع من وضع  
 المخرج مع اسكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشيرة فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالمخرجية لا تصير عشيرة باسلام  
 المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضييفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضييفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب  
 وما يبرره الذي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية لانه لا يمكن التناهي عن العبادة من العشر لانه معنى القرية في صرفه  
 الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهل علم يجب بحث يعرف له الفقهاء فان قالوا لغيره في المقاتلة فهو اذا حق اخر  
 تبدل لما استتبعه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا اسلم عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان المشرك يعرف بوصفه واذا سقط  
 الاول ووجب حق آخر كان الخارج به او لم يكن من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليم بخلاف المخرج حيث يبقى على السلم لانه من اهل



ان يؤخذ منه مائة مائة من الثواب كنفقة دابة وما يجب صرفه الى المقابلة من الجبال عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي  
 ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلهذا في المونة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاوالم وعن محمد بن ابيان في  
 العشر الباتية على الكافر بعد ملكه الارض العشرة مائة روي في السير الكبير بوضع موضع الصدقة لان حق الفقير ان يتعلق به  
 فهو يتعلق حق المقابلة بالاراضي الخراجية ورواية ابن سامة بوضع بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار  
 الله تعالى بطريق العبادات وما الى الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة قوله  
 وروية فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مائة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم للراعيين الموعود بسبب  
 بقاءه هو الارض لان القوة يفسد منها فوجب العشر والخراج عسارة لها كما وجب على الملاك مونة  
 عليهم ورواهم وعماراة ورواهم وعماراة الارض وبقاء الجباة المسلمين لانهم يذون من الدار و يصونونهم  
 من الاعمال فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يتمكنوا من اقامة النصرة والعشر الحث جين كفاية لهم  
 لانهم هم عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تتصرون بضعنا لكم وكان الصرف اليهم  
 حرقا في الارض من افعالها قبلها بعد ما سئل المونة فيها ثم اشيع جعل في العشر معنى العبادات كحمايتنا كرامة للمسلمين وفي  
 الخراج معنى للعقوبة لانه لكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة المكن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة  
 حماراة الدنيا والاعمال من الجسد ورواهما من ضيق الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا  
 الارض وعمرها اكثر مما عمرها فيصالح سببا للعقوبة وروى الخراج على الاراضي فله متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجباة  
 على الكروبي واليسر اشار النبي عليه السلام بقوا اذا تباعدتم بالعين واتبعتم اذ تاب البقرة ولستم وطم عليكم عدوكم  
 وسئل قوله حين رمى الى الزراعة في دار قومهم ما دخل هذه دار قومهم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه  
 باصل الارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والمكن من الزراعة وصف فينا  
 يؤتيه في معنى العقوبة ولذلك اى ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يتبدل الخراج على المسلم حتى  
 لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسرا لاراضي بين المسلمين ثم بوضع الخراج على اراضيهم وجاية البقاء عليه  
 اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم اكافه وله ارض خراج  
 يؤخذ منه الجباة لان الله تعالى لان الخراج لما تروى بين المونة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى  
 المونة بمعنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لم يسقط المسقط باعتبار معنى العقوبة وقد  
 عارضه معنى المونة وانما يوجب المقتضى لا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة بين كل وجب  
 بل ينافيها من حيث انه سبب العسرة والكراهية كما قال الله تعالى ولشد العسرة ولرسوله وللمؤمنين  
 ولا يصلح سببا للذل والعدوان الذم هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق  
 المسلم ما هو عقوبة محضه كالحجود والقصاص واذا كان كذلك فله لا يتبدل الخراج على المسلم  
 علما بالوجه الاول ويجوز ان لا يقتضى عليه عسلا بالوجه الثاني اذ لا يتبدل اسهل من الابدال

من الالهة او فاما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ونقلا قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم  
والمعادن اسي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يت باعقبا. و على العباد اداؤه بطريق الطاعة  
او بغيره مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن لغنيته ما يأخذ المسلمون  
من اموال الكفار بالاستيلاء او المعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيغ  
والاشتيا من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واشباته لياها في الارض حتى عدل فيها اسي ثبت كذا  
في القرب فانه اسي خمس حق وجب اسي ثبت لله تعالى يكلم الوحيه للاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء طهه فصار  
المصايب به لانه اسي صار المصايب بالجهاد طه لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى اجمع بين  
ذكر الشد الرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه للاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع  
المصايب حقه على قوم من لکنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة خاس المصايب للغنائم منه اسي بطريق البهت عليهم من الله عز وجل  
من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لکنه تعالى اثبتها للغنائم جزاء مجللا في الدنيا فضلا  
ورحمته فلو يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلما استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى  
من ساءم في كتابه وقوله سلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اسي ولان المصايب بالجهاد  
حق ثابت بنفسه ولهم يجب علينا بطريق الطاعة جوهرنا صرف خمس الغنيمة لانه من استحق اربعة اقسامها من الغنائم والي  
ياهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة  
فان صرفها لليجوز الى من ادارها وان اقمه حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوله ان يحول فاقترع قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له  
ان يتصرف بها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا الوارثه كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدرا ما يؤدى به الكفارة مثلا  
لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل  
الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى  
ام يصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اسي ولان هذا  
ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اسي هذا المال على هذا التحقيق الذي بيناه من  
قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف من الادساخ لان المال انما يصير وسخا يصير ورثة الاله لاداء  
الواجب ومحل لا تقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعيا انتقال  
للاوساخ اليه او شرعا انتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكاة  
فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اسي يحرق في خالصته اهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل  
التلف او المقصود بملك البيع والتمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور  
في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على ان هذا هو الذي يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجود الظاهر  
او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون حلالا على وجوده

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود  
وبينه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى وامننا به من كل شئ سببا اي طريقا موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل  
الي البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الي الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان  
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل حترز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف  
اليه وجوب عن العلامة وبقوله ولا وجود عن شرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العقل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجوبه بسطة وبغيره اسطة من سبب  
الذي له شبهة العلامة وعن سبب الذي فيه معنى العلامة فالحال ان كلاهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن  
لا يخلو عن معنى العلامة وكما ستعرف وقديم التعريف فمعين خلوه عن معنى العلامة ببقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف  
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيار في الاسلام رحمه الله وغيره فعلة بما يكون تسمية  
الوجه في البيت والنصاب وسائر اذكره في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا لطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة  
عبارة عما يتوصل اليه المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل مظهر متضمن ودال لعل السبب  
عنه كونه معناه حكم شرعي وفائدة نصيب سببا معناه الحكم سهولة وفوق المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع  
الوجه عند من يعقل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية ففعله هذا التفسير يكون السببا سماعا ما متنا ولا الكل ما يدل على الحكم بوصول  
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا لطريق الحقيقة وذلك اي السبب حقيقة يتخلل دلالة السارق اضافة المقصد الى المقصود  
به اي مثل دلالة الانسان السارق على ان الانسان آخر يستره او على نفسه لا يفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في  
طريق الاصول الى المقصود وقد يتخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المجرم لولها  
فلا يمكن اضافة الى السبب لا يلزم عليه دلالة المجرم انسانا على صيد وقتل المدلول به حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة  
سبب محض تتخلل فعل فاعل متنا شيئا وبين الحكم لاننا نسلم انها سبب محض بل دلالة في دلالة من الصيد مباشرة جناية اذا لم ينزل  
بها ان الصيد فانه امن بجده عن الناس لو اريد من اعيانه كانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازبا لا دلالة الامن  
عنه بالدلالة فيقتضى كالموضع اذا دل السارق على لادوية يظهر لانه بان جهره بالكنز منه يحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان  
الى سلطان ظالم في حق اخر غير حق حتى عزمه الا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض تتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في  
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض شائخنا المتأخرين ببلغة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره من  
الاولى في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا غير حق بعض شائخنا يفتون بان الساعي يضمن بعض  
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سعي به اليه يضمن الساعي ان لم يكن معروفا به اليه يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه ظالم  
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لعل الدال صاحب المال فان السلطان يعززه اختيار اطبعا ولكن يرضى القاضي يضمن الساعي  
لذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فحق لكل الراي الى القاضي حتى يترجم السعاة من السعي قوله فان خفيت اي العلة الى السبب  
لذلك سبب حكم العلة حتى اضيق الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله والدلالة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتوصل  
بعضه الدلالة من المال والضرر حاله القود والسوق فانه سبب لعل لانه طريق الوصول الى الامانة غير موضح له وقد يتخلل بينه وبين



الحكم من الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر يحيل الدابة على الذاباكره ولهذا كان شيها معطوفاً على السابق والقادر فصار  
 معلوماً مضافاً الى المكون فيها يرجع الى بدل الحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضى المصنف  
 ابو زيد لمذا السبب علم العلة من كل وجه لان لا يعم علمه الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى حكماً لا ولى من كل وجه علمه لان علم  
 التثنية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة سبب لما كان قولها فاما اليمين بسببها اى اليمين على تاديل الحلف  
 سبب الكفارة مجازاً وكذلك اى وشل اليمين تعليق الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون معنى سميت اليمين بابتدائها  
 قبل الحنث سبباً للكفارة وسبباً للمعلق بالشرط وهو قوله انت طالق اوانت حر قبل جود الشرط في اليمين بنية السبب المجزأ وهو وقوع الطلاق  
 او اجزأية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقاً الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي  
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره قاله في الاثر فيكون ادنى ما يقتضى الحكم وان كانت  
 في السببية حقيقة او اليمين يقيد البراءة الغرض من عقدهما البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بابتدائها اى او بغيره وذلك اى البراءة  
 الذي يصدق له فقط لا يكون طريقاً للكفارة في اليمين بابتدائها في اليمين بغير التلذذ المانع من الحنث لانه ضده ويدون  
 الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سبباً للتبوية وطريقاً اليه في الاحمال لكنه اى الحلف او المذكرة وجوب اليمين  
 او المعلق بحيث ان كمال الية اى يقتضى الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببها مجازاً باعتبار قول الية كسمية العنب ثم في  
 قوله تعالى ان لا في امر غير انصبة البيعن صيداً في قوله تعالى ليلوكم السم بقتله من الصيد مثاله ايدكم فان المراد منه اليمين في  
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتاً في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتا في حقه الله جل جلاله هو  
 في معنى العلة اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الاحمال فضلاً عن ان يكون فيهما معنى العلة مذنباً حتى لم يجوزوا غيره  
 بعد اليمين قبل الحنث لانه اذا قبل وجوبه بسبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى حل  
 عند التعليق وانما في حقه اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سبباً هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث  
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلاً هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سبباً في الاحمال للعلقة بالشرط  
 كما ان الحكم مكان في معنى العلة باعتبار انه يوازي في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سبباً في الاحمال بمعنى العلة لم يجوز التعليق بالطلاق و  
 العقاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بحليين للطلاق والعقاق من جهة هذا الشكل  
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا هذا المجاز بمعنى المعلق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً وهو قوله انت طالق  
 شبهة الحقيقة حكماً اى حجة كونه علة حقيقة من حيث حكمه خلافاً لزمه السبب وتبين ذلك في مسئلة التبعية عند المعلق بالشرط قال من شبه  
 الحقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك اختلاف في مسئلة التبعية بل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق لما تاتى  
 ثم طلقها ثلثاً والتبعية تفصيل من قولهم ناهنا جزاً اى نقذ نيقذ واصلة تجعل كذا في الطلبية فعنده لا يبطل التبعية التعليق لانه ليس للمعلق  
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهه من محل ينعقد فيه كالسبب الحسنى لتعليق بالشرط عامل بين المعلق ومحله فاجب قطع شبهة  
 بالكلية كالتبعية اذا حال بين الرمة والمرءى اليه واذا الميق له جهة السببية بوجه لا يحتاج لتلا المحل احتمال صيرورة سبباً في الزمان انما  
 لا يوجب اشتراط المحل في الاحمال بل كيفية احتمال حدوث المحلية وهو قائم الاحتمال عوداً بالية بعد زوج آخر وهو في الاحمال يمين ومطلماً

فإذا كانت في حقها ولا يمتثل تنجز الثالث وعندنا مطلق تنجز الثالث التعليق متى لو عادت إليه بعد زجر آخر ثم وجب بشرط  
 لا يقع شيء لأن الإيمان شرع للمبر يعني المقصود من شرعية الإيمان سواء كانت بالثبوت تعالى أو بغيره تحقيق المعلومات على من العمل  
 أو الترك فإن المعلوم عليه قبل الحمل كان فائزاً لا أقدم والترك فإذا قصد الحالف جميع أحد الجانبين وتحقيقه أكد به الإيمان  
 هي عبارة عن القوة المستوية بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من أن يصير الإيمان مضموناً بالجزء على معنى أنه لو فات الإيمان لم يرد  
 الجزاء لا محالة في الإيمان بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في الإيمان بالله عز وجل لتحقيق معنى الإيمان من العمل والالتزام بالبر مضموناً  
 بالجزء أو يكتفي في الإيمان بغير الله تعالى بما لا يضمن به البر للمحال شبهة الوجوب قبل البقاء في بسببية والمراد من الوجوب اللزوم لا الوجوب  
 محضاً الشيء الذي ضمنه البر سببه وهو التعليق شبهة كونه إيجاباً للجزء أو في إحمال فصار كأن قوله أنت طالع إن فعلت كذا إيجاباً للجزء  
 في إحمال وهذا الوجوب يطابق قوله وعندنا لهذا المعيار شبهة الحقيقة وقوله فيكون المصعب حال قيام الدين شبهة إيجاب القيمة والآلة  
 من البقاء صلوا الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في إحمال يعني قبل فوات  
 البر كما المصعب مضموناً بالقيمة على معنى أنه يلزمه القيمة عند فوات المصعب لا محالة فيكون المصعب حال قيام الدين المصعب في  
 هذا المصعب شبهة إيجاب القيمة مستمع الأبرار من القيمة والدين والكفارة بها قيام الدين حتى وجب على الفضل رد الدين حال  
 بقائها ودفع القيمة حال بلائها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا أن البر وجب  
 لغيره وهو الاضرار من هتك حرمة اسم الله تعالى أو من لزوم إجزاء لا عينه أو ليس إلى العبد إيجاب ما ليس بواجب بشرط  
 لأنه نصيب شرعية وهو منزع إلى الشراكة وبأنه ثبت لغيره فهو ثبت من دون وجه فالبر من حيث أنه واجباً لا يتصور وجوده من حيث أنه غير واجب عليه كان  
 معدوماً في نفسه فثبت له عرضية العدم وإجزاء يلزم عند فوات البر فإذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزء أو فثبت  
 عرضية الوجوب أيضاً ليكون الحكم الوجوه ثابتاً على قدر سببية معرفتنا أن لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في إحمال القيمة  
 في شرط التقويم ولا يقال أنه سلمنا أنه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا تسلم أنه ثبت للجزء أو بقدرها عرضية الوجود ولا ثبوت  
 الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت إلا بالعدم لا أصلاً ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لأنه عدم البر فيه أصلاً بخلاف المنفعة وعرضية  
 العدم للبر أو ثبت أنها ثبت من الأصل لأن كون البر غير واجب للمدينة يقتضي أن يكون عرضية العدم من الأصل إلا أنه ثبت له عرضية  
 بعد الوجود وإذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزء أو بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في الإيمان بالله تعالى ولكن في التعليق  
 قد ثبت إجزاء عدم البر من الأصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجوب فإنه لو قال إن فعلت اسكنك إنا فامرت طالع وقد كان فعل  
 يقع الطلاق ونحن بعده من هذا القبيل عرضية عدم البر فيه أي على أنه وجب كانت توجب عرضية وجود الجزاء أو بقدرها وإذا كان  
 كذلك أي كان الأمر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب إلا في محله أي محل السبب أو الضمير راجع إلى  
 شبهة وتذكيره باعتبار أن التانيث غير مرتب على التذكير إلا يقال شبهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث إذا علم ما عرف  
 حال الشيخ الإمام في الإسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لأن شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة  
 ذلك الشيء فيه إذا ثبتته ولا كذا ليدل مع يملك المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الأحكام في غير محل لا يرى أن شبهة  
 النكاح لا تثبت في الرمال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وإن شبهة البيع لا تثبت في حق أحد الميعة لأن حقيقة النكاح والبيع

لا يثبت فيها فاذا كانت محل تبخير الثلاث بطلان التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل بطلان  
 الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بعوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في اشرع لا يبقى بدون تلك الصفة  
 الاثر من انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل لدارستان في قوله ان دخلت الدار فكذا ان يبطل بطلان محل اجزاء ايضا  
 وانما لم يشترط بقاء الملك بقاء التعليق كما شرط المحل لان محمية الطلاق تمثيت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح  
 ويفتقر له بقاء المحل ولا يفتر له بقاء الملك اليه اشرع في الطريقة البرعدي قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب  
 عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بل الى ان التعليق الثلاث بالملك في امراته حرمة على المحالف  
 بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق ثلاثا فلما صح اجزاء التعليق بدون المحل فلان يقع بهنه  
 كان ادلى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلاقات الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط  
 وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العزل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق  
 فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم حقيقة فلا يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعهده ان عتقك فانت حر كان  
 باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل  
 الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليق لان الشبهة لا يقدوم حقيقة فضلا عن كون هذا الشرط في حكم  
 العزل او التعليق بشرط هو في حكم العزل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وبسبب شبهة وقوع اجزاء وموت بسببية  
 للمعلق قبل تحقيق شرطه حتى قول الساقية عليه والضمير يرجع الى الشرط وسبب المعارضة ان محل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع  
 اجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضيه عدم ثبوتها فاما منع ثبوتها بمعارضة واذا منع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي في حكم العزل لم يشترط  
 قيام محل الاجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا بمجرد اعراس الشبهة ومحل ذمة المحالف لانه يمين منعه فيبقى بقاءها  
 ووجه اخر انما استتانا شبهة ثبوت اجزاء في احوال تاكيد الكون البر مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجزاء حاله  
 وجوده انما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجا الى تاكيد الملقوق بالمتيقن فيحصل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق  
 بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود اجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون  
 الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واء من على ما ذكرنا بانه اذا طلع بالطهار في الايلاء فقال ان دخلت الدار  
 فانت على كظهر ابي او قال ان دخلت الدار فوالد لا اقربك فمطلقا ثبوتها لا يبطل ذلك التعليق حتى لو حادث  
 اليه بعد زواج آخر وجد الشتر فيخبر الاطهار والايلاء واجب عنه بان الطهار لا يعقد لا بطلان محل المحلية حتى اذا كانت محل  
 لا يقع بالطهار لغوات محله بانه في منع الزوج عن الوطء اقل وقت الكفيرة فلما كان حكم المنع وبعد الطلاقات الثلاث ثبت  
 المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الطهار الا ان ابتداء الطهار من غير خبير الملك لا يتصور  
 وان كان المنع متصورا الا عن الطهار شبهة لمحلة بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تيقن ذلك فاما الطلاق  
 فعلمه في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلاث فانت محله فالحكم فلا يقع اليمين بالطلاق فاما الايلاء والمعلق  
 فلا حاجة اليه ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلاء ولا يمين



المخلاف فيها واستمر من عليه المضافان المراد اذا تدرت في العيب او بالبعد وتعلق طلاقها بالشرط  
 فان الممن لا يتصل وقد بطل كل عملية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق بغيرها بموت السيد فاعتقها المولى  
 ثم ارتدت وسببت وما دلت على المولى تحت العتق واجب عن الاول بان المحلية لا يتصل بالزوجة بالليل ان  
 امرأة اذا ارتدت حتى بان من زوجها ثم اطلقها في عدة وقع طلاقها ولو ارتد جميعا لا يتصل بالملك وانما يقع العتق  
 لا يقطع العصمة بينهما وما بقيت المحلة بغيرت المملوك وعن الثاني بان العتق وعين وقع بطل التلويح بالموت و  
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتلويح بالموت فتخرج المملوك بسبب عديله وهو قسب نسب الولد في احوال كما استولى  
 بنكاح فانها لا تصير مملوكه فان لم يكن مملوكا لم يملكه لان التهام النسب في احوال قوله واما العلة ففيه في  
 شريعتنا فكذلك العلة في اللغة عند البعض اسم لما من يتغير وصف المحل بحول لا من اختياره ولذا استعمل  
 محله فان المحل يتغير لموله من وصف العتق والقوة لضعف المرض وقيل به ما خذوة من العتق وبه  
 الشريعة وبه الموجب للحكم في الشريعة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل به في القوة مستمرة فيما يؤخر في امر من المملوك  
 كان المؤخر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال يجوز بدلة لخروج عمره ويجوز ان يكون محله بدلة لا بدلة  
 لخروج عمره وبه في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن  
 فان الشرط يضاف اليه وجوب الحكم من حيث انه وجوبه لا وجوبه بقوله ابتداء عن اسبب والعلامة وعلامة العلة فان المراد  
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا تثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العتق الوضعية التي جعلها  
 الشارع عللا كالبيع للملك والملك للملك والقيل للقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المبررة  
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسلمه منصوصا بحمد الله  
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم معه واحترز بقوله به عن القول ببعض القدرية ان العلة هي  
 الامر الذي اذا وجد يحجب الحكم بغيره بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي بان يضاف  
 الحكم اليه ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والملك للملك والقيل للقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد  
 كالمعاني المبررة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسلمه منصوصا بحمد الله  
 رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم به هذه الاحكام تثبت بهذه العلة ابتداء من غير واسطة وبالمعنى ان العلة الشرعية هي التي  
 تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لما يوصف  
 وثانيها ان يكون علة محضة بان يكون مؤثرا في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان تثبت الحكم بوجودها  
 متصلا بها من غير تدرج فاذ امتت هذه الاوصاف كانت علة حقيقية واذ لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا  
 او حقيقية قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انما تقسم بحسب اشكال هذه الاوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام هي  
 عقلية علة اسما وبمعنى حكما في نظرنا كقوة وعلة اسما وبمعنى لا حكمها كالبيع بشرط ايجار وعلة اسما وبمعنى لا حكمها كالفقر  
 وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الماخير من علة ذات ومعين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف لاول منها وهو الذي هو

في الكتاب وصفنا تشبيه العلة وعلة اسمها لا معنى فلا حكما كالإطلاق المطلق وعلة حكما لا اسمها ولا معنى كالشرط الذي لا يمكن  
عن معارضة العلة مثل حصر البير والعللة التي لها شبهة بالأسباب غير خارجة عن هذه الأقسام لأنها إما علة اسمها ومعنى كالاجتماع  
المضاف أو علة معنى لا اسمها وحكما كعلة العلة لكن باعتبار التشبه بالأسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز أن يجعل قسما آخر  
قوله وليس من صفات العلة الحقيقية بقدر ما على الحكم بل الواجب اقتراحها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف  
في أن العلة العقلية كانت أو شرعية تقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين أهل السنة في أن العلة العقلية تفارق  
معلوما ما كحركة الأصح تفارق حركة الخاتم والكسرة تفارق الانكسار وكلاهما لا تفارق تفارق الفعل إذ لو لم يكونا متعلقين  
لزم بقاء الأعراف أو وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على  
معلوما ما وتأخر الحكم عنها فقد ما وما هو الذي لا ينفك بها المحققون إلى أنها مثل علة العقلية في اشتراط المقارنة وإليه  
أشار الشيخ بقوله ذلك أن العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله هذا متعلق بقوله  
الواجب كذا الخ في الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل  
في اقتراحنا عند جميع أهل السنة وذهب بعض مشائنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين علة  
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكره في الأئمة برحمته الله  
في الإشارات إلى عدم اشتراط الاتصال وذكر أبو العيص في أصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة  
بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخير بشرط الاتصال وجه قولهم أن العلة ما لم يوجد بها لا يتصور أن يكون جوبا  
حكمها لأن المدة لا يؤثر في شيء وإذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة وإذا جاز  
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وأزمنة بخلاف الاستطاعة لأنها عرض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة  
الفعل إليها لا فلا يلزم وجود المعلول بلا علة أو دخوله المحصلة عن المعلول فاما السبل الشرعية فهو موقوف بالبقاء لأنها  
في حكم الجواهر والأعيان لا ترس أن فسخ البيع والأجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة شرطية  
ولو لم يكن لها قضاء شرعا كما تصور فسخها بعد مدة وانما كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة وجه  
القول المتأخر ما قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلوما فان حركة الأصح التي هي علة حركة الخاتم مقارنة  
حركة الخاتم إذ لو لم يكن كذلك لزم تناقض الأجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسيرة شخص متحرك  
والسواد علة لصيرورة الشيء اليهود وهو يوجب أن معا ولذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب أن يكون العلة الشرعية  
متعلقة بحكمها لأن الأصل تعلق الفعل بالشرع على أن أصل الشرع أعراف في الحقيقة وكانت كالاستطاعة  
في عدم قبول البقاء ما تعلقوا بها موصوفة بالبقاء غير مسلم فإن كثير من الفقهاء ذهبوا إلى أنه لا بقاء للعقود  
الشرعية لأن العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فهو يفتقر كقوله حكما حاجة الناس ولا حاجة لهم إلى بقائها لأنهم يحتاجون  
إلى الحكم ولا يفتقر إلى سبب لأن ما وجد يفتقر إلى وجود ما يرفع وهو لا يقولون أن الشيخ يرفع الحكم فيبطل الحكم  
لا على العقد بل على سببها أنما موصوفة بالبقاء كما هو مذموم لبعض فلهذا كان ضروريه ثبت وفيها الحاجة إلى

فمنع احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيها وموضع  
 الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اترأخى الحكم يبيع عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف  
 بان يبيع مال غيره لغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اى كان باقرا في الحكم عنه  
 لما منع علة اسماء ومعنى لاحكام لا انفصال الحكم وتمازى عنه ونحو القسم الثاني من الاقسام المذكورة توضيح ان البيع  
 المشرع ان يوجده كنه من ابله في محله وقد وجد هنا فكان علة اسما ومعناه ان يبيع الملك لانه وضع لا فائدة  
 الملك شرعا ولنة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انقضاء الفائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك  
 للمشتري ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع قبو قف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا  
 لما توقفت وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولذا لو طلع للذين فباع بالى لغيره فغير اذنه لم يثبت  
 كذا في عبارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسواء البيع لما مر في اول  
 الكتاب في بيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في عن الخيار وكان علة اسما لكونه موصوفا لا فائدة الملك  
 ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال لما منع الا ان الحكم الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي لما منع وهو  
 حق الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا  
 التعليق بالشرط معدوم قبل وجوه الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا  
 بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع  
 لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك لانه اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق  
 بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك لانه كذا ذكر الام  
 شمس لا تحت رحمته البد قوله ولا تذكروا اى كون كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او  
 الخيار اذا زال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بغيره المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم  
 من الاصل حتى يستقر المشتري بزوائده اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اسما لانه يستند  
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لاثبت يبيع لا يتوهم تباخر  
 الحكم عنه انه سبب لانه لان العلة قد تباخر حكمها لما منع فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر  
 والحكم متأخر الى ادراك مدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشان في رحمته البد الى  
 ان تباخر قالمانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعتراض عليه بان قوله واذا اترأخى الحكم لما منع فمستقيم على  
 اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيب عنه باننا نذكر التخصيص على  
 معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم عنها لما منع وهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة  
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا والقابل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا  
 تختلف عنها لما منع لم يكن علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر سبحانه قوله



قوله وكذا كل شيء مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة على الملك المنفعة والاجارة اسم لانه وضع له وحكمه  
 ايضا الى معنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لاحكامه لانه وار على الموقوف وهو المنفعة التي توجد في مدة الاجارة ولعدم  
 ليس محل للملك فاما لم يثبت الملك في المنفعة في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجارة لاستوائها في الثبوت كالشئ وبينه فثبت ان  
 ليس بعلية محكم وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان الموقوف ليس محل للعقد كما ان محل الملك الا ان العين المنفعة بها الموقوف  
 في ملك لها قد قيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولو لم يلجأ اليه كما قيام بين المرأة مقامها هو المقصود بالملك في العقد لتسليم  
 وقيام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكمه جواز السلم ولهذا هي كونه علة اسما ومعنى صحيح لاجارة قبل الوجوب  
 وضع اشتراط التجهيل كما صح اذا الزكوة قبل السحول واذا الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اسما عقدا لاجارة يشبه  
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لعين هذا العقد وان صح في الحال باطلا فثبت الى العين التي هي محل المنفعة لكنه  
 الى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده ما كانه يتعقد وقت وجود المنفعة ليقترن بالانقضاء بالاستيفاء وهو معنى قول  
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تحيد والعقاد ما يحث يحدث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في الزكوة على حاله يستيفر المنفعة  
 حقيقة او تقدير تسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان مقامه لعين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب بعد ان حكم  
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجب كالموعدة المضاف ثم تحيد العام والطلاق المضاف الى شهر ولذا  
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة لسبب لقدرة لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجب وجوب  
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة  
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد انما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يوجب فيها  
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب ويقتصر فيها نحن فيه على زمان  
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام  
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الاجارة في الحال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لما نقلنا نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن  
 لا يثبت ملك الاجارة في الحال رعاية للمساواة بين البدين ونظر الساجدين فان ملك المنفعة لما لم يثبت المستاجر لا يثبت ملك الاجارة  
 للمستاجر ايضا حتى لو شرط في العقد التجهيل لاجارة ثبت الملك فيها للمستاجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التجهيل فلم يبق  
 المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا حمل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يمنع البائع لان التنازع  
 من ثبوت الملك وهو اختيارنا كما حكم فلا يثبت الملك مع المانع كما لا يكون اذا حمل الزكوة قبل السحول لا يقع  
 زكوة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا حق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجارة قوله  
 وكذا كل شيء وعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا المنذر المضاف الى وقت  
 في المستقبل علة اسماء لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامه لثأخه الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
 في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة لقدرا وجب شبهة لسبب حقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند محي الوقت  
 تقتصر عليه مستندا الى اولى الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل محي الوقت صحيح تجهيل الاداء فيها اذا قال القدر على ان يقتدر

على ما هو عليه من مقتضى العقل قبل مجيئها من المند و عندئذ لا خلاف في كونها كاداة الزكاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول وكاداة صدقة الفطر  
 قبل يوم الفطر وكذا الواجب في النذر بالصوم وبالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تحييده عن الحقيقة واني لا سبغ خلاف المحذور لوجود العلل اسما  
 ومعنى قوله وكذا كذا اي مثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكاة والاسباب المضاف لنصاب الزكاة الى اخره قال مالك  
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العدة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف لاخير من ملته ذات وبعين فلا يجوز تحييل الزكاة قبل الحول كما  
 لا يجوز تحييل الكفارة قبل الحنث وتحصيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول ملته ثامة لوجوبها لكونه ليس فيها شبه الاسباب  
 بل الحول اجل اخر المطالبين صاحب المال تيسر كالمسافر في حق الصوم ولهذا صح التحييل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العدة لما صح التحييل  
 قبله كما لو قبل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير متوقفة على حلول الاجل كما لم يكون  
 اذ عجل الدين وكما لو اذ اصام مع فضاوة لقيم اذا حصل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا  
 من اللامع عند ذلك لنصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول ملته سائمه اي النصاب وضع له اسما  
 لا يوجب الزكاة شرعا ولهذا المضاف الزكاة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المواساة اي الاحسان الى  
 الغير لقوله تعالى هو مستوا والفقير او الغنا في النصاب دون وجوه هو الغنا وفي الغريب يقال الكسبة سائمه اي مواساة اي جعلته اسوة اقتدى بها  
 ويقتدى به وبني وبنيته لغيره كمنه اسما النصاب قبل ملته لصفة الغنا لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه يحول فانه في حكمه اي حكم  
 النصاب وهو وجوب الزكاة الى وجود وصف الغنا شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجوبها لوجوبها  
 ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بما يشبه النصاب هو الغنا فان الغنا الحقيقي وهو الدر والنسل والاسمانه  
 وزيادة المال في التجارة والقمار والحكم وهو حلال الحول بالاثبتان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحيوان يحصل ليوهمها في المهرى  
 وسفاد ما وزيادة المال في احوال التجارة تجعل كمنه رغبات الناس لغير الاسعار والحادث بفتح التاء العالي واذا لم يكن ما يقع حكم  
 به وهو الغنا حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبه بالسبب فكانه اقتراض من المهرى فتوى فانه مله لوجوب  
 تحريك السهم وضيق في السواء ووجهه الى المهرى اليه ونفذه فيه لان هذا الوساط لما حدثت به لم يشبهه بالاسباب في حكم  
 بل جعل مله كمنه حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبه بالعلل لان الغنا الذي هو في الحقيقة متصل على الغنا  
 لوجوب المواساة كاصل الغنا وشبهت اي نيزاد به ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا  
 الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو مله حقيقة مضاف الى النصاب كان النصاب سائما حقيقة كما بينا في دلالة السارق فاذا  
 تراخي الى ما هو شبه بالعلل كان له شبه بالاسباب ليعنا ثم بين جهة العلوية في النصاب جهة اصله لتمامه فقال ولما كان اي الحكم  
 متراخيا الى وصف لا يستقل اي الاستند بنفسه شيئا اي بالنصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل بنفسه شيئا  
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد كان هذا الشبهة اي شبه لعله فالبالان النصاب اصل الغنا وصف لغيره شبه لعله للنصاب من نفسه  
 وشبه السبب من جهة توقف الحكم على الغنا الذي هو وصفه وتباعد لغيره شبه الذي شئت له من جهة نفسه لصالته على شبه الذي شئت له من جهة  
 وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه مله شبه بالاسباب انه لا يلزم وجوب الزكاة في اول الحول قطعا لغير الثبات وقوله قطعا دخل  
 في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لغوات الوصف عنها وهو الغنا اذا العلة الموضوعية

الناظر

لا يعمل بدون الوصف كالارض حده لوجوب العشر والنحو لمصلحة التماثل تحقيقا وتقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع المعروفة والبيع بشرط النجاسة كمن اشترى بغيره قبل وجود الاجارة والشرط الا ان حق المالك والتعلق بالشرط متى ما ثبت ثبوت الحكم عند زوال المانع ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يحل المشتري البيوع بزوال مدة التمسك والنفصلة وبخلاف السافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلي في اول الوقت فان المؤدّي يقع عن الواجب بلا شبهة لوجوب العدة بطلانها بصفتها ولما شبه النصاب للعلل وكان اى النصاب اذ شبه للعلل في هذا المكان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استنادا الى اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بما لا يحل لعيش ما لا يستلزم ان يكون الموصوف بهذا البقاء وذلك لو لم يرد عليه من اول ما دل على هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيقع تعجيل الزكوة قبل تمام الحمل على خلاف ما مالک لو قرح الا اذا وجد اصل العدة كنه اى الحمل بعير زكوة بعد الحمل على خلاف ما قال الشافعي لعدم وصف العدة في الحمل فاذا تم الحمل ونصابه كامل جاز المؤدّي من الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحمل وان لم يكن كما كان المؤدّي تلو ما حتى لو كان ما دل على العيش لم يكن له ولا يلايه الا ان ثبت منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان لم يولد الى الامام كان له ان يستتر منه اذا كان عاقل ما في يده لان الرفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عمل الزكوة الى الفقير ضار فنيا قبل الحمل او ارتد العياذ بالله ثم تم الحمل والنصاب كامل صار المؤدّي من الزكوة كذا في التبيين ولو صار المؤدّي زكوة بعد تمام الحمل بشرط الملكية المصروفة عند تمام الحمل كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب حولا وان بعد تمام الحمل كنه ثبت مستندا الى اول النصب كنه كنه بناء فيصير المؤدّي زكوة عند تمام الحمل من حين الاحوال لا تقتصر على تمام الحمل فيصير ملكية المصروف عند الاداء لا عند تمام الحمل فكان استغنائه وارتداده قبل الحمل ولجده سواء والحمل ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل سقط بسوء التدبير ولعير الدين حاله ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في أثناء الحمل ساقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون على الاستقاطا لاجل ان ملك صاحب المال منها سقط بالحمل فلهذا ليس معنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب من فضل الموت حله لتفسير الحكم اى الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر الميراث عن التبرع بالعلق بحق الوارث من البتة والمعدومة والتجارة اليد البغية عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك ضاريا وحرم من ان تدعهم حالة فيكفون الناس فنعمة من التبرع فيها وراة انك بحق الوارث الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلة فاشبهه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر آخر كوقوف وجوب الزكوة على التناول لان هذا الوصف معدوم في الحال لم يثبت الحجر بانما حتى لو وجب المريض جميع ماله وسبله الى الموت هو بطل بعير ملكه في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت ثبتت العلة وقصفت المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وهو ارض منزلية لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الاجارة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وبهذا اى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراءى في الامر التي يحدث بالمرض ففصل الى الموت وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب لان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا قوله وكذلك اى مثل ما ذكرنا من النصاب وعيسره







البصيرة فيضاف اليه ويجعل المذهب مقتضاها اسطه القراءه كما جعل المذهب مقتضاها اسطه الملك قوله والاولى  
 الموصف الاول شبهه العلل حتى قلنا يكون مؤثرا في الحكم وكونه احد ركبي الخلق كما قلنا في وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكروا  
 القاضى الامام ابو زيد شمس المائمه رحمه الله ان وجود بعض ما يتم حله بالنظام معنى اخر اليه كما حدث على ابيهم واحد معنى علة  
 الربوا من الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت بالمتم العلة فكان لابد اعتبارها وكان كما نظر في الى المقصود عند غيره وادرك  
 الغير ليس بضاف اليه فيكون سببا محضا وعلما ليس بسبب بل هو سبب في كون الحكم لا يثبت على ما قلنا في اثبات حكم من اركان العلم كما بينا فلم يكن  
 سببا وليس علة بنفسه ايضا فلو ان الشرط الثاني من العلة لكن لا يشبهه العلل كونه احدى ركبي العلة او اركانها ولهذا قلنا ان  
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربوا او بها الخمس والقدر حتى لو سلم قوتها في قوتها لا يجوز لوجود الخمس ولو سلم شيئا في حصة  
 او عدينا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسبة افضل فان التقدم مزية على النسبة عرفا وعادة  
 حتى كان المثنى في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالنقد فثبت بسببه العلة لان حرمة النسبة مبنية على الاحتياط وهي اوسع شواهد من حرمة  
 الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدابيد فيوزان يثبت احد الوصفين الذي له شبهة  
 العلة ولا يثبت بحرمة الفضل لانه اقوى الحزمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ونحوها في الدرجة ولا يقال لو ثبت  
 حرمة شبهة الفضل لشبهه العلة لزم قوتها على الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باحتياط وان علة  
 ثامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيئا منها به ولا يلزم عليه  
 ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجوهر لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا بجيدا  
 ثوب رومى من نفسه يجوز لان اعتبار الجوده سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما لا ترى لها ساقطة الاعتبار  
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد او لى فاما الذنوبة والعينية فثابتان لصنع العباد فلا بد من اعتبارهما  
 في باب الربوا كالتفاوت بين المقلية وغير المقلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص نسب  
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر لان افطار والقصر وكذا لان الرخص ثبتت متصلة به حتى اذا جاور بموت المصير  
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان حله حكا وشاعلم يثبت به رخصة لفطر  
 فيما اذا شرع في الصوم ثم عاقر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختيار حتى فلا يؤثر في اباحة الافطار له  
 بخلاف المرض وليس علة بمعنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة  
 التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد التدبكم اليسر ولا يريدكم العسر لان ثبوت الرخصة  
 اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام  
 الشرع السفر التخصيص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وايدى ايضا فحكم الى علة العلة عند تقديرها  
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما انقضت تفرير شيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرعا في بيانها  
 وهو في حان اسي وقع المشئ مقام غيره بطريقين اخدهما اقامته بسبب ادعائى الى الشئ المدعو اليه كما في السفر والمرض  
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر للمرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معني تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في زيادة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة ونفاذون السفر لان السفر موجب للمشقة لكل حال واما المرض فنقد في خوف التلف والمشقة وقد لا يوجد سبب لهذا التعلق المرض بنفس السفر فلم يتعلق بطلاق المرض بل لتعلق بما هو سبب المشقة منه والثاني انما بالدليل تمام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تاثيره في السبب او افضا اليه والدليل تخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لاخير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المجته فان قام مقام المجته فيها او قال لامرأة ان كنت تجني فانت طالوت فقالت احبك لان اخبارا دليلا على وجود ما جله شرطا فاقم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى لو اجرت عن المجته خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التحجير من حيث انه جعل الامر الى اخبارا ومحبتها والتخير يقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المجته لا يوقف عليها من جهة غير فلا من جهة لان القلب متقلب لا يستقر على شيء واما لا يوقف عليه متعلق بالحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث نصا بشرط الاخبار عن المجته وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهراي الطهر النجالي عن السجاء اقيم مقام المجته الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطو في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطو قد كمل مباشرة للضرورة كتناول الميتة ومذيق الحماة الى الطلاق عند الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله مقتضى العقد واقامة حقوق البدل المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تقب النكاح المشروع للعالم مفسدة فشرح الطلاق للمجته اليه ثم في امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النجالي عن السجاء مقام حقيقة الحاجة تيسر قال خمس الائمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المجته وبه يتبدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والجماع والرجوع الثالث دفع المحرم كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكله الشرط في اللغة العلامة ومنته الشرط بالصكوك لانها علامات والتمسك على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف بالحكم اليه وجوده عند لا وجوبه اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا بل التوقع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان بين العلامة والعللة تسمييا مشددا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط فيقسم بحسب الاستقرار فسمي اتسام شرط محض وشرط حكم العقل وشرط حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو معنى العلامة النجاسة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله ولا ريب في ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يمارضه حدة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها وايضا في الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار سببا بالعللة من جهة الوجود وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان خليف الشرط العلة



في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقيق شبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان  
 النقل ملة السقوط كذا في البيروني المشي سبب محض لانه منقضى اليه وليس له بدليل انه لو نام في موضع فخر ماتحة او نام على سقف قطع ماحوله او  
 كان في حوض قطع انفس يحصل الوقوع بدون المشي فلهذا سبب وليس له لانه لا يرضى كانت ممسكة عن الوقوع بالوقوع بالوقوع  
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت ممسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع والى ايجاب الشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
 انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا لان الذي فيه من السيلان وكان الشق  
 ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع ونقد علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى  
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح  
 للاضافة ضمان العدو ان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشى مباح  
 بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا  
 ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة  
 اليه الضامتي لو وجدت منه التعدي فيه بان التعذر المور على البئر فوق فيها وبذلك فيسبب التلف اليه دون المحافر فصار كانه تلف لنفسه  
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يخلق الله تعالى للصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط  
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الرق وقطع الجبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة  
 عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعدة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني  
 فيما اذا تلفت في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان قايما في حرمان الميراث ووجوب  
 الكفارة فلا لا تخالف متعلقان باللبا مشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف  
 بالتعدي كما اذا حفر جيران في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي  
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحافر لانه المشى ليس بمبطل بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل  
 قلنا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار ان المشى هو  
 التعدي عن المحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشى في هذه الصورة بان كان  
 مازون بالمردود ولم يدخل في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى المحفر حتى كان دمه بدارا كما اذا كان المشى موصوفا  
 بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشى الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في المحفر ايضا مع ذلك يضاف  
 الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر ملك فهنا كل واحد من  
 والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون المحفر حتى كان دمه بدارا ولم يجب على المحافر ضمان لصلى قوله والمشى  
 مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى المحفر وجب الضمان على المحافر لم يكن قوله والمشى مباح احترازا عن المشى الموصوف  
 بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لا يملكها لغير اذن المالك فهو ضامن لما وقع  
 فيها لانه متعدي بالمحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالمحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على المحافر سواء

كان المشي نقديا فلم يكن فعله غير ما لم يكن قوله والمشى مباح آخره من شيء بل كان زيادة تقريره وبينا للصلاحيية الشرطية للعلية وفكر في  
 القهريه يد ولو غير في ملك الغير لغير اذن المالك او وضع حجر فملكه شيء لملك الذي يجب الضمان على المحذور ولو دخل بغير ملك  
 نظر ان دخل لغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على المحذور وجب ان لا يجب له ان لا يجب لان الدخول متعديا  
 بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان عليه احد وان لم يعلم يجب الضمان على المحذور فلهذا قيل ان يكون  
 قوله والمشى مباح الماحراز عن الخلاف فان الضمان عند ابدية المشي بمقبره على المحذور بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة  
 للحكم اى لاضافة الحكم اليها او الالغاء للحكم فيكون الشرط في حكم العلة لعدم الصلاحيية الى اثبات الخلافه وهو كذا لان العمل اصول  
 في اثبات الملاحزم واثباتها اليها كونهما سوئتين في الالغاء والاثبات فلا يجوز مع وجوب حقيقة العلة وصلاحيها لاضافة الحكم  
 اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع عليه حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على  
 المحذور لصلاحيية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط واحد مع عدة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن جمع النساء فوقع  
 في بئر غير باقية على قارعة الطريق ومات يكون اليه عليها لان كل شرط علة اخرى وهي النقل ودون عدة يخرج كذا في  
 بعض الشرح قوله ولما اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين او اقرار  
 بان شهد بغيره لا امرأة قبل الدخول بغيره بل انما يثبت الدخول بالادارة وشهد بالبعد بتعلق المولى فلهذا قيل في شرطه شهد  
 بخبره ان يوجد الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بغيره بالطلاق ولزم نصف المهر او بالحرية الى الضمان اى ضمان الاول  
 الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اى لتعلقه خاصة لانهم شهود العلة فانهم اذ شتموا قول  
 الزوج انت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او الحرية اليه فلم يجز اضافة الى الشرط فلهذا قيل  
 شهود الشرط شيئا وهمي شهود التعلق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق  
 يعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشيء كما يقول او باعتبار ان الفرقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبتت للعلق  
 اتصال بالعمل لوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيها لانهم شهدوا بان  
 بانه تزوج بهذه المرأة باللف ورجع وشهد اقران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول والكان شهادتي شرط  
 والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادتي الدخول ابراز شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض  
 ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع ومنها شهود الشرط لم يبرؤ بشهود التعلق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج  
 عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يلغى الضمان اليهم قوله وكذا في  
 اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب او اجمع السبب والعلة العلة لصلاحها  
 اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بيا في المجلس  
 القضا في اختيارى نفسك شهدا اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعقار بان شهدا اخرين  
 بان المولى قال لعبد في المجلس القضا في انت حر ان شئت او قال له اختر نفسك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك  
 المجلس قد شئت او قال اخترت الحق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالقة العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق جنش اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يفتقر شهود السبب شيئا كما لا يفتقر شهود الشرط فان يرجع شهود التخيير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصح الاضافه اليهم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافز في مسئلة الجحيف كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والحافز فقال الحافز انه اسقطه نفسه كان القول قول الحافز استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافز فوجب عتق العتاق لنفسه يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلتقي نفسه عدلا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقا ولا تقوا بايديكم الى التملكه فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انما استحسننا في قبول قول الحافز لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافه الحكم اليها ويكفي فلا يشترط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافز فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قصد منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممسكه فلا يقع فيها الا باللقاء نفسه قصد ايقاعه في الظاهر وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجب بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي بناه ان العلة اذا صلحت لاضافه الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى البق لم يضمن الحال قيمة العبد لما لك باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحذف ازالة المانع من السقوط فكما كان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل يتمار صالح لاضافه الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتقدم الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قولنا ثبت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب الشرط ووجوده كقلا سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة فقد يكون متقدما عليه كما لا شئنا وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يتمض شرط بل كان شطرا مشاهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن



معنى الاتصاف الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الاتصاف الى العلة لو وجبت لوجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان  
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانعقاد  
بالعلة لوجوده صورته متوقف عليه فلهذا لم يتحقق شرطا ولوجوده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لا سيما ان الشرط اذا حاربه  
علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخرنا او متاخرا كان شرطا معناه هو اى حل القيد  
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه  
وحادثا بكونه الدابة وسوقها ومهنا ما هو العلة وهو الا باق غير حادثا بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فاقطع به  
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب الخاص فكان التلف مضافا الى ما عارض من العلة دون ما يستلزم من الشرط  
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يصح الامر وان عارض فعل قاعل مختارا على الامر لان الامر بالابق  
استعمال العبد فاذا انفصل به الا باق يصير خاصا به لا يستعمله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بمنزلة الالة التي  
لا اختيار لها فيضاف التلف الى المتعلق فاما حل القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند عارض فعل مختار عليه قوله واما اى حل القيد  
من هذا العمل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليست عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت  
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يقينه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالبحر ان ولو توقف ثم انها انشأت سيرا واختارها وكان  
كالمتعلقة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضاملا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه  
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسيط واكثر لقوله فبالتبينة وليست عما اذا ارسل دابة في الطريق  
فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار سحبا لانه سابق لها ما اذا امت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل  
وكان قابلا لقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب الاصل لان ارسال  
ليس بانالة للمانع وقد عارض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد  
صاحب شرط لان العمل ازالة للمانع عن الا باق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد عارض عليه فعل مختار غير منسوب اليه  
وكان في القطار الحكم عنهما وادخا في اعراض من الفعل سواء قوله قال البوصيفة واني يوسف يعني على هذا الاصل الذي  
سبناه قال لا يمين فتح باب نفس قطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يمين الفتح بلا خلاف  
وفي فكر القطار شابه اليه انه اى الفتح لا يمين لان هذا اى فتح باب النفس شرط لانه ازالة للمانع من الطيران جرى مجرى سبب  
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد عارض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به  
تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج في معنى الاول وهو فتح الباب سببا معناه اى شرطا في معنى السبب الخاص  
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الا باق في  
مسألة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما عارض على الشرط  
من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن حال المانع ذلك اكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم عن الشرط وادخا في معنى  
اذا سقطت نفسي البر بدرومه ولم يمين الحافر لان ما عارض على الشرط وهو القاء في البر علة صالحة لادخا في الحكم بالصدور

من تخالف على وجه القصد اليه فاقطع بسببه الحكم عن الشرط وأقصر على العلة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على  
 على الدابة كذا فاستند الى المكره وافتتح رفع الدافع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كتابا على صيد فقتله يحمل كانه قتله بنفسه  
 لان الارسال سبب حامل على الدابة بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتتح الباب فلا الايرى انه لو فتح باب الكلب حتى يخرج  
 فصا ولم يحمل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير في نور الفتح فقتل  
 الفتح لان فعل الطير بدو شره فحمل على الاضافة الحكم اليه وكان مضانا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطيران عادة والعادة  
 اذا تأكدت صارا طبيعة لا يمكن الاختراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادة كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدابة  
 عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجوب ضمان كالشق ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد  
 كما اذا صاح بالدابة فذهبت صاها ضاها وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذا الصباح سابق فاشبه القود جبر الكا ولو  
 التي حية على انسان فلسفته وجب لضمان وان كانت في السبع مختارة لان السبع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة ونقط  
 اختيارها فاذا لم يخرج في نور الفتح لا يضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في نور الفتح علم اختيارها استخارتها فاعتادتها فكان الخروج  
 بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يحمل عن  
 سنن الارسال وكذا لداية تحول بعد الارسال فكذا اذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب  
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هناك السوق لان السوق حمل على الدابة كذا كما بينا فثبت الفعل الى المكره  
 ولا كما قلنا بحية لانه مباشرة الاتلاف اذا التقا عليه تصرف فيه بخلاف مسكنتنا وطير سلتنا فحجر الحية ولو فتح حجر فخرجت ليست  
 لا ضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسمها الحكم وكل حكم تعلق بشرط كان اولها وجوب  
 شرطها اسمها لاقتدار الحكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرط الا اسمها  
 واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي الامارة  
 في اللغة كالميل للطريق والامارة للشيء في الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون  
 وليا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والافان علم صلوة  
 والتبليغ شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي  
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطاً يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا صابر  
 عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح والصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من هذه وجوبه مثل الآخر  
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح  
 الصحيح بامارة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطان الالهية للعقوبة لا شرطان الاحصان على الخصوص والحرية شرط كميل  
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقوبة عليه ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق  
 سيدث بعده فان الاحصان كوجوده بعد الزنا لا يثبت بوجوده والحجم معلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق  
 منفصل اليه ففرقنا ان الحجم غير مضاف اليه وجوباً به ولا وجوباً عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا في

ملك الحالة سوجب للرحم وكان معترفا ان الزنا عين وجدا كان سوجب للرحم فكان علامته لا شرط لها هو بطلانية القاضي الامام ابني زيد  
في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا  
لوجوب الرحم لعلامة من شرط عين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرحم بالزنا يتوقف  
على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزني غير متأخر عنه لا يحيل بشرطية كالطهارة وشتر العورة والنية فانما سابقا على الصلوة  
بحيث لا يتصور تأخرهما من صورة الصلوة وتوقف العقد باصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق على بحيث لا يتصور تأخره  
عنه وتوقف العقد على طهارة بعد وجود صورته ثم انما شرط حقيقة بخلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست  
بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجوده مسلم عندهم بل بثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يلزم بالرحم بدون الاحصان  
بما لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فلهذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخر من  
صورته العلة ليتوقف العقد بآئله عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يتبين وقد يكون متأخرا عنها كما  
في تعليق الطلاق والعقاق بناء على ان العقد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما في النكاح والبيع وبعضها يقبل  
وكذا كالاتاق المعلق والعقاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول  
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط  
عن ضرورية قوله ولهذا اعي ولان الاحصان علامته وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجوا بحال لعني سوار رجوا  
مع شهود الزنا ورجوا وخدمهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة بخلافها عن العلة اصلا لما ذكرنا ان لا يتعلق  
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وخدمهم فانه يضمن  
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند تعدد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان  
وخدمهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرحم  
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور ثبوته  
الا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجبه  
ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يقتضون بالرجوع عند  
العله الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان  
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم لشبهها وتم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وخدمهم في مسئلة  
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام الزكي  
ونحوهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان  
فصل حميدة ويستعمل اضافة العقوبة في الشرح الى الفضائل الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه به  
فصل في العقل وما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفع الابرار التي هي خطايا الشرايع وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل  
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اخلف الناس اهل القبلة في



في كذا نقالت العقلة العقل موجهة لما استحسنه مثل منفعة اصاله بالالوهية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر المنعم والفا والحر في والغنى في محبة  
 لا استحقاقه مثل الجمل بالصلح جل جلاله والكفران بجماله البعث والسعة والظلم على القطيع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع  
 ليست بموجهة لذاته متبالي هي الامارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان تجري فيها  
 التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم انه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان  
 والتحريم حكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا الغنى بالوجوب والتحريم انه يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تعرف  
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح الايمان بما حسنه ونوع ترجيح للاستماع مما تحبه بحيث لا يحكم العقل لان العقل  
 والترك فيها سواء بل العقل ضرورة ان الايمان بما حسنه لوجب نوع مدته والامتناع عنه لوجب نوع لانه لا يتنازع  
 مما تحبه لوجب نوع مدته والامتناع به لوجب نوع لانه لا يتنازع مما تحبه لوجب نوع مدته والامتناع عنه لوجب نوع لانه لا يتنازع  
 عندهم لم يجوز ولان ثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكر ما ثبت بروية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فالحق  
 بان رويته موجود بلا حجة وكيف مع انه لا يدركه رويته من جهة معينة ومساواة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتبدى اليه  
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها الفرض وانكره ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى شيئا لان افعالها  
 الى ارادة وشيئة مما يقينه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وان يكون المشابه مما لا حظ للايمان فيه لانه لو كان كذلك  
 لكان انزال المشابه امرا باعقدا ولا يدركه العقل فانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بعقل العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم  
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان كليل يحمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فثبت عليه التكليف  
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى  
 وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل ولم يلقه ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك  
 من اهل النار لوجوبه بالايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عجزها العقل اصلا يعني لا تدخل له في معرفته من الاشياء وقبحها بدليل  
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وتبع اضدادها بالعقل قبل  
 السمع فالقول بالايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايما صبي غير عاقل فلا يعسر وقالوا من اعتقد الشرك  
 ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى يازن ان يكون من اهل الجنة وتسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب  
 قبل البقعة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقبوا على الفظة بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل  
 اخبرنا ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة  
 في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان نذرية النار ليقولون للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون بل في قلوبهم الحجة فلزمهم  
 استجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدهما وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل التلذذ والمخطوط  
 فيجرح الانسان على ما عليه اصل النية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم العقل بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل  
 بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وسقط عنه الخطأ فلو كان  
 يسقط الاستدلال بحجة العقل قبل اعانة الوحي كان اولي وتسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع لقصة ابراهيم عليه السلام



من غير ان توجب الشمس وية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستفينة في الادراك منها فكذا القلب ترك ما هو غائب  
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا منفصلا للقلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى  
والملكوت الملك والناظر اذ لا يملكه كالمحبوت والرجوت والبحر وتوحيها الشمس ما يرى من ظهورها عند طلوعها كالقضباني والشهاب  
يا لكسر شعلة نار ساطعة قوله بما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان التي المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال بحصول  
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه فلا فصل الايجاب بشئ بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان لا يكتفي  
خبره ايضا في دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الفهم دليل السمع ولعبه لا يتوفيق الله تعالى فيكم  
من عاقل قبل ورود الشرح ولعبه يتنقل العقل في مضائق الحقائق مستخرج لفكره وتوجيه بحقيان الدقائق لما حرم الغاية وتكون  
لم يبتدأ الى سواد الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لعقله فملك في خباوته وحده ولعبه حصلت المعرفة بتوفيق الله وادراكه لا يتبع الا بفعله  
والغاية وتقريره له على الدين القويم وتبينه اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك  
انخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورواه من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد بعد الانقياد وقصار من اخوان الاشياطين  
بعدها كان من ابناء الدين واهل الصدق وايقن نفوذ بالتد من البيع والطغيان ودرك الشقاء وانخذلان بعد ميل سعادة الهدى  
والايمان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموة فلا من عند الكرم المتعال قوله ولما دعى ولانه لا كفاية بحمد  
العقل لوجوب الاستدلال فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله القرني الاول  
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنضج حتى اذا اعتقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان  
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدمت على الوصف لبانت من زوها لا انها قد صار  
مكلف بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد  
اليخوت قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لما بينا ان العقل  
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصيف ايمانا ولا كفر او لم يتيقظ على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهمل لدرك العواقب بان بلغ على شأني  
جبل ومات عن ساعته فاما اذا احاطه الله بالتجربة واسمه لدرك الواقع لم يكن معذورا لان الاله لا يدرك مدة التأمل بمنزلة  
دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف لما تناولا صورة الا وقد  
عرف له صورة فكيف بعد روية صور احسنه وبعد ادراك مدة التأمل في حيلة نجا لهما ومصورا بل يلزمه من النظر والاستدلال  
ما تيمم به المعرفة وذكرني بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا  
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل  
طورا لا ليك فيه عاقلا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان  
مقطر في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كيف اقامته الالهال و  
ادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيضة اذ بلغ خمس وعشرين سنة يدفع ماله اليه  
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال الى الحق بان يئس الرشيد بالنفس والمخلوق بالشروط سدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة



لا بد من الاستيفاء بالبحر والاشجان في الغالب لاننا مدة يتوهم صيرورته جدينا والبلوغ تحقيق في العلم بعد ثنتي عشرة سنة فكل من  
ان يولد له ابن لسنة اشهر ثم ان ولده يبلغ ثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لسنة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار  
فرعه اصلا فقد تناهوا في الاصل فلا بد من الاستيفاء مدة البحريه فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من الاستيفاء العاقل بصيرة ومعرفة  
تحقيقها وتقديرها باستيفاء مدة البحريه فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من الاستيفاء العاقل بصيرة ومعرفة  
بصيرة العقل في الامات الظاهرة فانه كما يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحكم كما يكون بعد دعوة السبل  
فلا يكون معذورا قوله وليس على المحل في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على هذا السبيل وتقدير زمان الامتحان والبحريه في  
هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصده وهو بالبحريه والامتحان دليل قاطع لعدم عليه  
وكم انه كذا وكان رعا قيل انه قد رتبته ايام اعتبارا بالمتداع اذا احتمل لسهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف  
باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى اليه غيره في زمان كثير  
فيفوض تقديره الى المدعو وحل او هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفوضه قبل ادراكه ولياقيه بعد  
ويؤيده ما ذكرني المتوهم في هذا الموضع ثم قد مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فكل هذا الوجه يكون قوله ليس كذا من  
تممة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا او يكون قوله من اجل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون  
معناه وليس على المحل الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل  
ودليل قاطع من نص الحكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من اجل العقل من تممة  
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى وروا الشرع بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع  
بخلافه فليس معه دليل ليعتمد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم يردنى الشرع دليل قطعي على ان العقل يوجب  
نفسه ولم يوجب عليه دليل عقل بل اعتمد امور ظاهرة تسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض  
الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تبسين ما قبل العقل فلا يصح ما سئله  
حتى لم يجز وروا نسخ الايمان والاورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة  
وقبحه به ونسخ نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل والتمنع من نسخ ما حسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه  
ما يترتب عليه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون  
موجبا وسن الغنى العقل من كل وجه وهم الاشعريه ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو من مذاهب المشافعي رحمه الله بدليل انه  
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان والحياتنا  
قالوا الا يضمنون لان قتلكم والكان حراما قبل الدعوة ليس لسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجالات ولم نجعل عفوهم عن الايمان  
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الايمان وقوله ذلك  
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل لعنى انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل يكون ملغى لا يسيده في خصوص  
الشرع ان العقل غير معتبر للملاية فلو انما يلغى بطريق الاجتهاد والمعتول لانه لما لم يسيده ايضا لا بد له من الرجوع الى العقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فغيرنا  
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وخالفنا كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول  
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرق الاول فقال وان العقل كسرة العثرة ويجوز لفتها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاظهر اى لا يستقيم  
ايضا بحجة موجبة بنفسه لان العقل لا يتفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بها وانما اذا احدث العقل  
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه التدبر حجة واذا كان مغلوبا لم يكن له حجة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح في نفسه  
الا يبرى انه لا يجزى في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمنافع فكذلك لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبه لغيرها واذا كان  
كذلك لا يبرى تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لنتم الحجة فان قيل قد تنسك كل فرق فيصير  
كل كونه تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم فلنا تلك نصوص ولان بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بالتاويل الفرق الاخر  
اياها لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التمسك بحجتي هذه المسئلة لتعارضها على التمسك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل  
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني  
فكانت عن محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات تفتت بها  
الالهية قلنا الكلام في هذا اى في الالهية على تاويل المذكور تنقسم على كذا

**فصل في بيان الالهية الالهية الانسان** للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهى في لسان الشرع عبارة  
عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهى الالهية التى اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها لقوله وحملها الانسان  
اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الزمة هى محل الوجوب ولهذا  
يضاعف اليها ولا يضاعف الى غير ما سجال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله  
فان الادمى بولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة وملك  
الكلام لبشر الولي وتبتر ويحيايه ويحب عليه المشن والمهر لعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم راسخا الفقه في مصنفه في اصول  
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترات التى لاحاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه  
بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة  
العمدة في اللغة لان الفقه يوجب لادمى قال الله تعالى لا يبرقون فى مؤمن الاول ذمة اى عهدا وتقال عليه السلام وان اردكم  
ان تطعموا ذمة الله فلا تطعموا اى عده والمراد بها في الشرع نفوس رتبة لما ذمة وعهد سابق كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد  
الماضى يعنى انما تثبت له الذمة التى هى عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اياها للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد  
الماضى الذى جرى بين العبد والرب ليوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذتكم من بنى آدم من ظهورهم ذمتهم  
الاية روى سعيد بن جبreen ابن عباس رضى الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم  
فخرج من صلبه كل ذرية ذراعا ففشر بين يديه ثم كلمهم قبل اى حيايا بحيث يعاينهم ادم وقال الست بركم قالوا بلى شهدنا  
قلنا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة بحجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنه



وابن مسعود وابن كعب وكس وسعدى ومجاهد والوالى العاليه وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب  
عامة المفسرين والى الحديث والفقهاء هذا هو المراد قوله بنار على عبد الماضى لعنى العبد الذى اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا  
يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزميمة من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهورهم يدل من بنى ادم بدل البعض من الكل تبكيه بنى ادم  
والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فوجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قاله الكلباني ان الله تعالى اخبر ذرية ادم بعضهم  
من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى ادم سنة مدة كما يكون فى موت الكل الفسخ  
فى الصور وحيوة الكل بالفتح الثانية فان قيل فوجه التزام هذه الآية ونحن لا نذكر هذه الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك  
قلنا انما الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غير حليها الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الى الابتلاء وليس ما نشئ نزول  
به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا احصاه الله ونسوه واجبرانه سنينا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا  
هذا العهد المنسب بانه الى الكتاب وارسال الرسل فلم نذكر كذا فى التيسير والمطلع وذكرنا فى الكشف ان معنى اخذ ذرية من ظهورهم  
اخذ جسم لسلا واسما وسم على انفسهم وقوله الست بر كرم قالوا بلى شهدنا من باب التثنية والتفصيل ومعنى ذلك انه نصب لهم الا ولله على  
ربوبية وحدانية وشهدت سبحانه على كل واحد منهم وجبراهم الى ربهم الذى ركبنا فى انفسهم وجعلناهم بين يدينا لعلهم يرجعون  
قوله وقال الست بر كرم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدانيتك وباب التثنية واسم فى كلام الله تعالى ورسوله  
عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماحة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بصدده  
ثابتا بالنسبة دون الآية قوله وقيل الا لفضل هو جبره من وجهين فى كنهين قبل الفصل عن الامم خبره من وجه حسا وحكما  
اما حسا فان قراره وانتقاله لقرار الامة وانتقالها كيدنا ورجلها وسائر اعضائها ولذا تمقضى بالمقرض عنها عند الولادة  
واما حكما فلا يتحقق لغيرها ويرق باسرها فاما ويدخل فى البيع بيعها ولكلها كما كان منفردا بالحيوة معدا لافصاله وحيوة  
انفسا براسم كنه خبر الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كماله حتى صلح كنهين لان يجب له الحق من العشق والارث والوصية  
والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب  
واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ذمة لنفسا من كل وجه ويحذف على الشرط والجواب كان اى صار الامم  
نومنة للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحق بجهتها كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب  
لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء وعن اختياره لتحقيق الابتلاء ولم يتصور ذلك حتى حق الجس  
لغيره فجاز ان يطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لغوات تصور الاداء  
عن اختياره كما يعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق السبية ولما جاز ان يطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما  
للاحكام فكل قسم يتصور شرعية فى حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه بالانذار ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و  
حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخره الاقسام المذكورة فى فصل ما يثبت بالبيع وبعضها مشروعة فى حق الصبي كحق العبد  
من امواله فيكون اى الوجوب وبعضها ليس مشروعة اى حقه كالعقوبات فلا يكون اى الوجوب فيقسم الوجوب بحسب  
انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور فى الموطول ثم بعض ما نحن فى القاضى الامام اى زيد



غيره فالواجب حصول الشئ جميعا على العيني من حين لولده كوجوب باعلى المبالغ ثم لم يقو لها عند الواجب ليعذر الصبا والمذبح كج  
وذلك لان الواجب مبنى على صحة الاسباب وقيام الزمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق العيني لتحقيقها في حق المبالغ لان العيني  
والمبالغ في حق الزمة والسبب هو انهما لا يفرقان في وجوب الاداء فثبت الواجب باعتبار السبب والحل وهذا لان كقول  
الشرعية التي تدرج الاداء على بعد البلوغ بحسب المالا اختياره شيا واو ابى فاذا لم يتعلق الواجب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة  
الفضل ولا القدرة التمييزية وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم ورا اصل الواجب لا ترى ان النائم والمغمى عليه يجوز  
ليزيمهم الصلوة على اصلها لوجوب السبب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذلك العيني لانها تستقطب بعد الصبا  
بعد الواجب وفعلها كجرح وذهب المحققون منهم الى انتفاء الواجب عند اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب والزمة من  
غير اعتبارنا به حكم الواجب وهو الاداء وما زمة السبب في الغلو واخطا لا يحجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة  
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وفي ذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه لطيف الطبع من العاصي فيتحقق الا  
الحكم في قوله تعالى لعلوكم اكرم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تثبت عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ثبت  
ان الواجب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بثبوت شرعا وهذا القول اسلم الطريقين من الفساد وصورة لان العيني غير مخا  
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الواجب اصلا  
اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الواجب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معني والقول بعدم الواجب  
سالم عن هذا الفساد والمعنوي لطيف للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العيني اصلا واستدلوا بان الواجب لو كان ثابتا عليه  
ثم سقط لم يقع الحجج لكان ينبغي ان ادعى كان مؤديا للواجب كالسافر اذا صلح في رمضان في اسفر وحيث لم يقع المؤد  
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الواجب اصلا وكذا قوله عليه السلام من رفع القلم عن ثلث عن العيني حتى يتكلم يدل بظاهره على انتفاء  
الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولهذا اى ولان الواجب لما ثبت عند انتفاء حكم لم يجب  
على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات بخلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجوبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من  
الحجج والخصائص لانه اهل الايمان اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليقين بامور الدنيا من المسلمين لانهم اشر الدنياء على  
الآخرة وكذا العقوبات الشرعية في الدنيا لا تترجأ على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر لما هو  
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليقين بما يحق له من المؤمنين والاطلاق ان الكافر يؤخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات  
لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيها فيكون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا  
الاداء واجب عليهم وهو مذهب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخ ويارنا انهم لا يسيحطون باء ما يحتمل السقوط  
من العبادات وان ادعى الواجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المختار وقائمة الخلف  
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادعى في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات القائمة  
بالاجماع وانما تكفر في حق احكام الآخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاولى زيادة على عقوبة الكفر  
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وهذا الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفرق الاولى بان

الوجوب مستقر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن منه غير معدوم في حقهم فكلهم من الاداء لشيء فلهذا لا يمان كما يجب  
والحدث يحتاج الى بيان باء الا الصورة فكلها من ادائها بقدرها على سقوط الخطاب بالاداء لغيره كان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تترى ان زوال الحكم بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من تقصيره لا يسقط الخطاب بالاداء فليسبب الكفر  
الذي هو راسل الجنايات ادلى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هو فان الايمان واجب كما فرق في علم الله لانه يموت على الكفر فكذلك الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب فكذلك  
وجوب القول المختار بالاثبات اليقيني الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء ان يزيل التوابع في الآخرة حكما من الله تعالى والكافة من صفته  
الكفر ليس باهل للتوابع عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب  
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذ انتقلت اهلته ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلته الاداء ويدرر ان الالهية لا تثبت وهذا بخلاف  
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر للتخفيف  
عليهم كما طوأل التحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلته ثواب العبادات وذلك لان الامر الاداء العبادات وله فائدة في ادائها  
للموحد في المأمور لا للمأمور فالكاظم السبح في هذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون في معنى التخفيف وكذا الايمان بالامر نظر من الشرائع  
للمأمور فمعي ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكافة مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
الكفر لتغلط معلوم والسماعا لهم بالبناء على التخفيف في لفائدة الوجوب بالامر والعقوبة غير صحيحة لان الخطاب الاداء لا الامر فلهذا لا يتصور  
لكان الامر بالترك كذا في النجوم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلته الاداء يعني لا تثبت نفس الوجوب  
في حقها صلا لعدم الفائدة وهو لا واد من اختياره اذ هو لا يتصور بدون الالهية وهو عديم الالهية لعدم العقل اذ عقل الصبي عقل الاداء  
اي اداء الايمان فلما لم يوجد اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب  
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الالتزام اذ الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه مستقر في حق المصطفى وذمة فائدة  
الوجوب لان احصاء المكنين متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في الحق فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط  
بعد البلوغ بعذر النوم والاعمار فكذا اذا وصف هؤلاء يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا والحياء اذ كان الوجوب حاصلا واداء لشيء طه  
وهو الشهادته عن معرفته صحيح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مخاطبا بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض فلماذا يلزمه تجديد الاقرار بعذر البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا  
بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه مشروطة  
فعل وفرض يقع فعلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه دليل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعذر عرض عليه القاضي  
يفرق بينهما ولو لم تثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذ امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
بأنه لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فليسقط  
بالصبا والحياء لما سقط اصح لوجوب استقامتها فعلا وخبر السبب عن سببته هذا هو مختار القاضي  
الامام ابي يزيد شمس الله انقلوا ابي وقرئ الا سلام فلهذا وجهه لوجهه وقال الامام شمس الله النسخ في حقه

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتباره عقلا وصحة الاداء لا يعتد  
بكون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فنفى ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب  
لا يثبت باعتباره سببا والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادعى كونه المؤدى فخرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار  
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فخرضا لانه  
العبد فان وجوبه لم يقتضي حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حصره لجامع المولى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادعى  
كان المؤدى فخرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حقه وكذا المسافر اذا  
ادعى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء  
فمنها ان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى نوعا كاملا في مقامها المتأخر حيث ثبت بهذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد  
تتم الخطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وحمل وحيث لان  
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فنقبل بلوغ درجة الكمال  
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة لعبد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر  
العقل مثل البصبي وان كان قوي البدن ولهذا اتفق بالصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين  
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما  
الكمال ثم الشرع نبى على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حادثة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز  
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اذ لا الزام بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا ولعدم وجود اصل  
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وارجح لانه يخرج في الفهم باو في عقده وثقل عليه الاداء ياو في  
قدرة البدن والصحح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا لاول امر وعلمه ولا اول  
بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه الفهم والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر  
على وجه يتغير عليه التوفيق ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عليه  
بالعقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد ووضعا لتوهم وصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقاء المقصود  
بعد هذا العهد ما قلنا لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادراككم معه وجودا وعقلا وادراككم كلمة  
قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يضيئ والناموس حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قبل  
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهى اعتدال السحال بالبلوغ عن  
عقل ثم الاحكام البنية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيره حقوق الله المتعلقة بما هو منقسم  
الى ما هو منسب لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالإيمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه  
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والى ما ليس من  
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو قبيح محض كقبول الرشوة والهدية والاحتطاب حسنا والاصطفا والى ما هو



محض كالاتفاق والمناق والى ما هو متروك من الامرين كالباع واللاجرة وفي الكتاب اشارة الى احكام استة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبنى على الالبية الفاصرة فلذا انه الضمير للشان صح من البصبي العاقل الاسلام لعين وحكم الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة لقبول البية والصدقة لمخلوة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالبصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غير حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل بثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة التحقيق للاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوت في احكام الدنيا لان احكامها مفصل عن الاخر فان من تحقق لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من الله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار والتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلاهما في بصبي عاقل يباخر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم ان خصم على وجه لا يمتنع في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء والالية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في البصبي لعقل وكذا احكاما لانه استداه بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان البصبي من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وايتناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا يد من اهل ان يكون ممتديا مجيبا للداعي بالطريق الاول ولبعد وجود السبب الركن من الابل لو امتنع انما يمتنع كحجر شرعى كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر البصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر بين النفع والضرب حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويجعل له المسلمة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته ايضا الى كفر الباقي على الكفر وايضا عن الاسلام الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما وسبب القاطع كفر الكافر منها لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصها للمقوق لا قاطعا لما فيصاف بالفرقة الى كفر الاخر وايضا عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امرأة ليفسد كاحبابل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مخصصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كاحبابل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثرائه الا يرى ان البصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه قبله ليقف عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والية في حق هذا



الجميع لان الحكم الاصل لا يثبت والى ثبوت الملك بالحق وهو ينفق محض فيكون مشهورا في حق وانما ثبت التفتيح بناء على ثبوت الملك  
لا يقصود بالاثبات والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث والى ثبوت المارث  
بذلك ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
من ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
الى الحكم الاصل دون ما هو من الثبوت والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
على ما يشترطه التصرف على غيره والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
ان لا يصير مسلما باسلام الجرحى حال عدم الاب والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن ثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العصبى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ولو لم يكن نفسه اذا كان  
التصرف لغيره مضافا كغيره ان الولاية فان الاب يقبل عليه ويقبل موثقه عندنا لان الولاية انما تثبت للمولى عليه لغيره فلا يوجب غيره  
عما هو فطر له محض بل ثبت الامر ان جميعا لثبوت بطريق التفتيح قوله وصح منه احوال العبادات البدينية من غير عمدة عليه بيان  
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لبعض صوته اداء العبادات البدينية بطريق التفتيح من غير لزوم معنى وضمان لان  
ذلك يقع ضمن لانه لغيره اداء فلا يثبت ذلك عليه لعدم البلوغ ولهذا من منه التفتيح بحسن هذه العبادات كعبادات ائمة مشرف  
بصفة من ينفق محض في حق العبادات بل لزوم معنى التفتيح في اداء العبادات لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في  
حق العبادات كغيره فانما اذا شئنا في حياضه على كل حال والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق والى ثبوت الملك بالحق  
لا يجب عليه من هذا المعنى بخلافه ان كان ماليا منها كغيره كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه انفرادا في  
الحال باعتبار نقصان ما له في حق ذلك كغيره الولاية كغيره من العبادات لان الواجب لما ثبتت في حقه يكون له اداءه بغيره  
مضافا لما له وهو ليس من اداءه قوله ويملك برأى البطل بيان حكم القسم الثالث من التفتيح بانه يملك باجادة المولى اداءه  
ما يشترطه من التفتيح والتفتيح من التفتيح بانه اذا كان رجحا كان له التفتيح واذا كان خاسرا كان له التفتيح كالا حياض  
والكل في الشركة والمال في التفتيح ولا تارة في التفتيح ولا تارة في التفتيح ولا تارة في التفتيح ولا تارة في التفتيح  
بما يشترطه المولى حيث ثبت له حكم التصرف من ملك البيع والتمس والافادة والمال المولى وقد صار له المالا مشرقة لوجوده اصل العقل  
حق من هذه التصرفات لغيره واستلزام التفتيح كان يضمن للتفتيح فافاد ان يضمن للتفتيح بانه المولى التفتيح وهذا التفتيح بغير  
تفتيح من العصبى مباشرة وفي القول بوجه مباشرته برأى المولى اداءه بغيره كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه انفرادا في  
لان في الحكم حياضه لغيره لا يحصل له مباشرة المولى على ما توهم طريق المالا لان من هذه التصرف يحصل له مباشرة  
جما شئنا وليد ذلك التفتيح من ان يستند على هذا المالا بغيره كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه انفرادا في  
وذلك في التفتيح بانه المولى اداءه بغيره كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه انفرادا في  
ذلك بالمال اداءه بالملووع وذلك اى خيره ودية بمنزلة المالا بغيره كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه انفرادا في  
من غير من الباطنين او كما يفقد منه هذا الملووع وان كان لا يفقد ذلك من المولى وعندنا ان المولى هو المولى وحدهما الله افق

تصرفه لما كان باعتبار راي الولى فان اضماع راء الى راي العصى بشرط جواز تصرفه لغيره راءا العام وهو اذنه للتصرف في جميع تصرفاته  
برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولى بالعين الفاعل لا ينفذ بشارة العصى بعد اذن الولى اذ الولى اذن  
فيه ان العين الفاعل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالابن الوصى في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاعل ولو حصل  
من المنة لغيره من الثلث كالمنة ثم العصى لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاعل لانه اذن كالمنة والمنة  
لحمه الله يقول التصرف بالعين الفاعل تجارة وسبأ ذلة مال بجال ولما تجب به الشفعة للشفيع في كل غير خل تحت الاذن بخلاف المنة  
فانها ليست تجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من العصى كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاعل من صنع التجارة فان لم يقصد ان  
يذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البرج في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسير سواء وعن الحقيقة  
في تصرف العصى الماذون مع الولى لعين فاعل رواتيان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالبلغ بانضمام راي اليه الى راء  
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وبذا لانه عامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون تابعا من وليه وفي رواية اخرى  
انه راء التصرف بعين فاعل مع الولى شبهة النيابة وذلك لان العصى في الملك امتلا ان ملك حقيقة واصل العقل والراسى  
له فيشبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في راء خلا ويخرج ذلك برأى الولى فيثبت شبهة  
النيابة في تصرفه نظر الى الوصف فاحتملت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا يمكن فيه تهمة ان الولى  
انه انون له يحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعصى فكما لا يبيع الولى باله من نفسه بعين الفاعل لا يبيع العصى منه بعين  
ونقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولى بمثل القيمة او بما يتفاهن الناس في شدة نظر الى اكل  
قولهم وعلى هذا الاصل اى على ان حافيه احتمال ضرر المالك العصى بنفسه وتلكه برأى الولى قلنا في المجوز اى في العصى المجوز عليه  
يؤكد اى قبل الوكالة او لتولى الوكالة لغيره مع لان فيه تقييد عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منافعها  
ومضارها بالتجربة فكان لفتا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائن لفتا محضا لان صحة اداء الشهادة بمنزلة  
على الولاية لما فيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا التزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فصح لو وكل العصى  
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة في الحيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالادلة القاصرة وباذن الولى يلزمه لان تصور راء اندفع باذن الولى فصار اهل الالتزام العدة وفي العجز  
والنسخ وباذن الولى يلزمه مكان المراء من المجوز على هذه النسخة العبد المجزى حكمه وان كان حكم العصى فيما ذكرنا حتى مع لو كله  
بدون اذن الولى لكان حقه ولم يلزمه العدة دفعا للضرر عن الولى وباذن الولى يلزمه الالتزام الولى الضرر بالاذن  
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقتر بمعا عليه ولا يخلو عن تحمل ميكول  
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بعبد قال وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر ولم يكن لكان الخلاف في ادائها في  
البرودن غير ما عين هذه الصورة لكمة الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العصى فاهل المدة يترجح زون من وصايله



ما وقف الحق وبما خذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 اعدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك غيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والليل عليه ان الوصية احب  
 الميراث والعصبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وحي البائع فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه تضرر به  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له غيره وهو الولي فلما يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلة  
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بار الله بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق المحالي وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص واما ينقلب نفعا بالطلاق  
 السحال لا يثبت كالموابع شاة اشرفت على الملك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه السحال اوله لو لم يصح البيع بزوال ملكه بغير  
 يدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا باتفاق السحال وكما لو طلق  
 امرأته الميسرة الثوباء لغير زوج احتبها لموسرة احسانا لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السحال لان اصل التصرف من البعير  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضيعة نفعا من حيث حصول  
 الثواب غنى القول بصحة ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان قلل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عند  
 من المنكح الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه يصلح النفع الى القريب وصدقة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان بيع ورتك اغنيا خير من ان تدعمه حالة يتكفون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق لصبي وفي الانتقال عنه اى عن الارث  
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعه في حقه الا انه اى الاصل كذا جواب عما يقال لو كان الاصل اضررا ينبغي ان  
 لا يكون مشروعا في حق البايع فقال انما شرع في حقه لان ابلية كانه يجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق للهيبه  
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور ابلية ثم اشار شيخنا الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار لمحضته  
 ولم يملك ذلك اى فهو ضرر محض على الصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة  
 فيها وهو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر ضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشرووع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصل في حق الصبي حتى ان امرأته لا يكون محللا للطلاق قال وهذا وجه عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح او لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة الايقاع من جهة دفع الضرر كان  
 صحيحا قال وبهذا تبين نسا وقول من يقول انما لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 الخالي عن حكمه غير محبة شرعا كبعض الحرة وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه  
 وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوا فخاصمت في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيبا لصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره وسوت في بدل الكتابة فصار الصبي متقفا نصيبا

الوجوب متقرر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن من غير معدوم في حقهم فكذلك من الاداء لشيء تقدم الايمان كما يجب  
والحدث نيحا طيان باداء الصورة فكذلك من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر كان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا لتخفيف لانه ضايع لا يترى ان زوال الممكن بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان من تقصيره لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر  
الذي هو راس الخبايا اولى وليس حكم الوجوب وقائده الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر فله العلم التام لانه يموت على الكفر وكذا الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء وان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب فكذلك  
وجوب القول المختار بالاثم البيني الكتابي هو ان حكم الوجوب بالاداء وقائده الاداء ونيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفته  
الكفر ليس باهل للثواب محققة له على كونه حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب  
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذ انتقلت اهلته ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلته الاداء وبدرن الالهية لا يثبت وهذا بخلاف  
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به الاحكم وهو ما وجد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفار لتخفيف  
عليهم كما طوبى للتحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلته ثواب العبادات وذلك لان الامر بالاداء العبادات والقيمة في اداء العبادات  
للمؤمنين والامور لا للمؤمنين فالكافر لم يسمح هذا النظر والمنفعة محققة له على كونه فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب لا منظر الشكر  
للمؤمنين ان تقصيرها لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائها وهو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
الكفار لتفريطا عليهم والسماح لهم بالعبادة لا تخفيفا وتولم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء لا اثم من غير ان  
يكن الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلته الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب  
في حقه صلا عدم الفائدة وهو لا اداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الالهية ولم يعد له الالهية لعدم لعقل اذ عقل الصبي عقل الاداء  
اي اداء الايمان قلنا للوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب  
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق من فهمي ووجهه  
للو وجوب لان اعباءه لم يكن متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في الحق فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه ما يحتمل السقوط  
بعذر البلوغ بعذر النوم والاعمار فكذا اذا ذهب مولاه يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا والصبا اذا كان الوجوب حاصلا واداءه لشيء  
وبعد الشهادة عن معرفته صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مخاطبا بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعذر البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا  
بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه متصور  
نقل وفرض يقع فعلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعد فرض عليه الفاضل  
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذ امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فعلا يسقط بالصبا فيقع اداءه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فسقط  
بالصبا والصبا لما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن ابيته بانه متصور الفاضل  
الامام ابي يزيد وشمس الانبياء صلواتهم وقرئ الاسلام منهم الحمد وجماعة سواهم وقال الامام شمس الانبياء رضي الله عنه

الأصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء لا بحسن  
 كون الحكم مشروعاً ولا بالاستدعى كونه واجب الاداء فرفضا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء استدعى في حقه وقد بني ان الوجوب  
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادعى كونه المودى فرفضا لان حكم الوجوب لوجوب الاداء صار  
 موجوداً بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتاً لا لعدم الحكم فاذا صار موجوداً بمقتضى الاداء كان المودى فرفضا لانه  
 العبد فان وجوب الجنب في حقه غير ثابت حتى انه ان ادعى له المولى او حصر الجنب مع المولى كان له ان لا يودى ولكن اذا ادعى  
 كان المودى فرفضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتاً لعدم حله وكذا المناسق اذا  
 ادعى الجنبه كان مودياً للفرع مع ان وجوب الجنبه لم يكن ثابتاً قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء  
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى نوع كل نوع في نفسه اما القاصرة فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بالقدرة من قوت  
 فهم خطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرة لكن فيه استعداد وصولاً وحيثه لان  
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئاً شيئاً فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال  
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة لعبد البلوغ كما في المعنوية فانه قاصر  
 العقل مثل الصبي وان كان توى البدن ولهذا السحق بالصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرة العقلية  
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرة العقلية قبل بلوغها وبلوغ احداهما  
 الكمال ثم الشرع بني على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حمله وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز  
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اضلاً والزامه بالقدرة له عليه منتف شرعاً وعقلاً ولعدم وجود أصل  
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وجب لانه يخرج في الفهم باو في عظمه وثقل عليه الاداء باو في  
 قدرة البدن واسمح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعاً وعقلاً الاول امره بعبادة والاول  
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيفسر عليه الفهم والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في كل نفس البشر  
 على وجه يتغير عليه بالتوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عليه  
 بالعقل في الاصل مقام اعتدال العقل تيسيراً على العباد ووضاراً لتوكم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوكم فاقام العقل  
 بعد هذا الحد ما قضي الاعتدال لسان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وارا حكمه مع وجوده وادعاءه وادعاءه كماله  
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن الصبي حتى يحكم والمجنون حتى يعق والعاقر حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قيل  
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهى اعتدال السجالات بالبلوغ عن  
 عقل ثم الاحكام البنينة على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بما هو منقسم  
 الى ما هو منسج لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالتدعوى وجعل والى ما هو منسج لا يحتمل ان يكون مشروعاً والوجه  
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسناً مشروعاً في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة والصوم والصحاح وما ليس من  
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو يقع محض لقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسناً والاصطفاً والى ما هو





الصحيح لان الحكم الاصل لا يثبت والى البتة ثبوت الملك بالحق وهو يرفع محض فيكون مشهورا في حقه وانما ثبت التفتيح بناء على ثبوت الملك  
لا يتصور بالارث والى البتة ولما تحقق الارث والى البتة من غير تحقق التفتيح فلا يتبع الارث بهذه الواسطة كذا لو قيل لشر او عهده  
بالحكم الاب لا يصح والى البتة عليه لانه في اصل الشراء موثوقا به والى البتة ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي  
من شرائع الاسلام فليزيمه اذا ثبتت الاحكام للايمان بها لغيره بان السلم هو الذي لم يعد له ومنها عدة ضرر الما قلنا ان المنظور  
الى الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات كذا اذا سلمت بنفسه الى السلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الكل  
على سائر التفتيح على غير والى البتة ان لا يملك ان لا يفتقد الاسلام على ولده بل يفتقد لنفسه ثم ثبتت حكمته ولده والدليل عليه  
انه لا يصير مسلما باسلام الاب ولا يصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولو لا الولاية للام مع وجود الاب فاعلم ان  
ثبوت تفتيح ليس بطريق الولاية ولكن ثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ولو لم يفسد اذا كان  
التصرف تفتيحاً كقول الامة فان الاب لا يقبل عليه ولا يقبل موثوقا به عندنا لان الولاية انما تثبت للمولى عليه لغيره فلا يوجب تفتيحاً  
عما هو نظره محض بل ثبت الامر ان جميعا لفتيح بطريقين قوله وصح منه اجزاء العبادات البدينية من غير عدة عليه بيان  
حكمه فمفسر الفاتح من حقوق الله تعالى لبعض صحتها اداء العبادات البدينية بطريق التطوع من غير لزوم معنى وضمان لان  
ذلك يقع ضمن لانه اجزاء اداءه فلا يثبت ذلك عليه بعد البلوغ بل اذا صح منه التفضل بحسن هذه العبادات كعبادته او ما يشروع  
صحة التفتيح في حق العبادات بل لزوم معنى التفتيح في اداءها ولا يلزم من كذا اذا اخذنا لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في  
حق العبادات كذا في الشريعة في جملتها على كل من هو له التفتيح عليه من اهل البيت صلوات الله عليهم مع نوات صفته اللزوم حتى لو افسد  
لا يجب عليه من كذا المعنى بخلافه اذا كان مالها منها كذا كونه حيث لا يصح منه اداءه لان فيه اضراراً في  
الاجل باعتبار نقصان مال التفتيح في كسبه الولاية الكفاية من العبادات لان الواجب لما ثبتت في حقه يكون المال اداءه منه تبعا  
محمداً للمال وهو ليس من اداءه قوله ويملك براهي المولى بيان حكمه فمفسر الفاتح من التفتيح في معنى يملك باجارة المولى في اداءه  
ما يشترط بين النفع والضرر من التفتيح في كسبه اداءه او كان ربحا كان التفتيح واذا كان خاسرا كان ضررا لا يحق كالا حاق  
والنكاح والشركة والمانعة بالسفحة والاذن بالخصية والاشهاد بالزينة والزمين وغيره لان في اهل الحكم هذا اللفظ من التفتيح  
بما يشترط المولى حيث ثبت له حكم التفتيح من ملك الميسر والتمتع والاشارة والمولى قد صار بالمالا مشترقا بوجوده في اصل بعض  
حقه من هذه التفتيحات لغيره وامتناع الصبي ان يفتيح التفتيح فلا يفتيح التفتيح براهي المولى ليعتق هذا التفتيح بغير  
تفتيح من الصبي مباشرة وفي القول بصحة مباشرة براهي المولى اعيانه مثل الصبي براهي المولى من التفتيح مع نفسه لانه ليس  
لان في التفتيح مباشرة لغيره لا يحصل له مباشرة المولى بل هو مع طريق الما صالحة ايضا لان منفعة التفتيح يحصل له مباشرة  
بما يشترط وليكون ذلك النفع له من ان يستبد عليه هذا الميسر في كسبه التفتيح في اداءه وفي كسبه الميسر في اداءه وفي كسبه الميسر في اداءه  
في هذا التفتيح براهي المولى الى ان يفتيح التفتيح في كسبه الميسر في اداءه وفي كسبه الميسر في اداءه وفي كسبه الميسر في اداءه  
فذلك بالمال اداءه بالملووع وذلك ابي حنيفة ورواه عنه في التفتيح في كسبه الميسر في اداءه وفي كسبه الميسر في اداءه  
من غير من الباقين او كما يفتق منه بعد البلوغ وان كان لا يفتق ذلك من المولى وعنده اني يوسف ومحمد جميعا الله انقوا

تصرفه لما كان باعتبار رأي المولى فان اضمحاض رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره راي العام وهو اذنة المتصرف في جميع التصرفات  
برايه الخاص وهو ما اذا باشر المتصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاعل لا ينفذ مباشرة العبي لصبي بعد اذن المولى او العفة  
فيه ان العين الفاعل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك المتصرف بالعين الفاعل ولو حصل  
من المنة لغيره من الثلث كالمنة ثم العبي لا يملك المنة بالاذن فلا يملك المتصرف بالعين الفاعل لانه اطلاق كالمنة والمنة  
لغيره المنة يقول المتصرف بالعين الفاعل تجارة وسبادة مال ببال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف المنة  
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط المالحسن والاصح ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاعل من صنع التجارة فان لم يقصد ان  
يذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البرج في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسير سواء وعن المجتهد  
في تصرف العبي الماذون مع المولى لعين فاعل رواتيان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالتصامم رايه الى رايه  
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع العبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى  
رواه راي المتصرف لعين فاعل مع المولى شبهة النية وذلك لان العبي في الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي في  
له فيشبه تصرفه للملك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك برأي المولى فيثبت شبهة  
النية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه منه ان المولى  
انها اذن له لتفصيل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فكما لا يصح المولى باله من نفسه لعين الفاعل لا يصح العبي منه لعين الفاعل  
ونقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتعاقب الناس في مشقة نظر الى الكل  
قوله وعلى هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبي بنفسه ويملكه برأي المولى قلنا في المجموع اى في العبي المجرى عليه  
يترك اى قبل الوكالة او لولى الوكالة لغيره صح لان فيه تفصيل عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منفعتها  
ومضارها بالتجربة فكان نفعها بخلاف عبارة في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائنات نفعها محض لان صحتها او اشتها وبهينة  
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اية الولاية فيصح لو وكل العبي  
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة في الحبيب ونحوه لان في الزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالادلة القاصرة وباذن المولى يلزمه لان تصور انه اندفع باذن المولى فصار اهل الزام العدة وفي الخبر  
المنع وباذن المولى يلزمه محال المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى حكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى مع لو كله  
بدون اذن المولى كمال حقه ولم يلزمه العدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالزام المولى الضرر بالاذن  
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريرا عليه ولا يخلو عن تحمل فيكون  
النسخة الاولى اظهر قوله من احوال البر ليس لعبد فان وصيته باطله عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لان الخلاف في احوال البر  
البرودن غير عاين هذه الصورة ليكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العبي فاهل المذنبية يحرمون من وصيته



ما فات الحق وبما اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية تقع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 امان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب  
 اليه من العصبى في الارث عنه بعد الموت ليساوى البالغ فلذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر ربه و  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلا  
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بآثاره بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق المحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص واما انقلب نفعا بالتفريق  
 السحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه يقع محض في هذه السحال اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير  
 يد ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق السحال وكما لو طلق  
 امرأته العسيرة الثوباء لغيره من اجتناب المؤسرة الحسن لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السحال لان اصل التصرف من اعتبار  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضيعة نفعا من حيث حصول  
 الثواب ففي القول بعينه ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغائه عنه يكون اولى عند  
 من المنطق الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايعال النفع الى القريب بصلته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان يدع ورتك اغنيا خير من ان تدعهم حالة يتكفون الناس ولكونه نفعا محضا شرعا في حق العصبى وفي الماتقال عنه اى عن الارث  
 ترك هذا افضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الايعال كذا جواب عما يقال لو كان الايعال ضررا ينبغي ان  
 لا يكون مشروعا في حق البايع فقال انما شرع في حقه لان الهبة كانه يجوز ان يشترع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق للهبة  
 والقرض ولم يشترع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني في بقوله ولم يشترع ذلك  
 اى المضار في حق العصبى لانه مظنة المحرمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشترع في حقه المضار المحرمة  
 ولم يملك ذلك اى لم يوصر محض على العصبى غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية  
 فيما هو محض من حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصلا في حق العصبى حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وجه عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان  
 صحيحا قال وبهذا يتبين نساد قول من يقول اننا لو ائتمنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبعض المحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول جعفر بن محمد رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفقرة بينه  
 وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد بن حمزة رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبة فاحصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصى العصبى من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار العصبى متقفا للعصبى

حتى يضمن قديمة لغيره ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاشاق فيمكن ان يلاقيه القاصرة في جعله متعاقبا للرجعة الى دفع الغرض  
عن الشريك فخرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل بالتام لان الاقتدار بالامانة القاصرة لتوفير النفع  
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيها هو ضرر محض قوله باطلا القرض اى الاقرض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك  
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاء القلب القرض بحال القضاء لنفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين  
ببدل في ذمة المفلس او الاسترداد في العادات ممن هو فقير عربي ولهذا حصل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة العجز  
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو من ذمة  
اليه لان الدين المذموم هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعيدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا  
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مامون عن التوسى باعتبار الملائمة وباعتبار علم القاضى  
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف  
باسباب غير محصورة فصار القرض مقابلا للشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنفع المتخالفه فلو كان المقرض  
تظلم من القاضى فيملكه على الصبي ويضرب من الوصى لترجم حبة التملك في حقه فلا يملك والطلب في رواية يملك لانه ملك المتصرف في  
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى  
فاما الاستقرض فقد ذكر في شرح وصايا الجاهل الصغير لقاضى خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه  
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وكذا  
في احكام الصغار لقضاء عن المتفق انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغالب نفسه قوله ولما الردة فكذا ايمان حكم القسم  
الثاني من حقوق التداوى الردة من الصبي العاقل صحيح اى معتبرة تخير مبدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة و  
محمد رحمهما الله استحسانا لعلته لا حكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عفو  
بعذر الصبا فقيمين منه امراته المسلمة ويكرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمه الله لا حكم للصبي  
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فيصحح على ما يشر الى عبارته شمس الائمة في اصول الفقه والامان  
الملاقى لفظ المبسوط والامر اريد على عدم صحته في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول اية من عقائد المسلمين  
حقيقة والكفر من غير قوة خلاف النفس والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح  
من الصبي كاعتقائه عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر لا يشوبه منفعة كما يبيع مما يخص ضررا ويحرمه على وجه  
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو حجت بروية لو حجت بقله  
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بروية لتحقيقه منه وكونها مخطوطة  
لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما كتحقق من الصبي العاقل كالأيمان وثبت الخطأ في حقه  
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوطة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الأشخاص فوجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع  
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للشرع فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط بعد

كتاب تحقيق مشيئة

البلوغ بعد الرضا ان جله بغير الله تعالى لا يعيد من طاعت لا يجعل عارفا بشي جله فكيف يجعل بالند تعالى ليعطى مع انه  
اتبع من يجعل بغيره فلم يجعل ارتداؤه عقوباً بل كان صحيحاً في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها الايمان  
رتد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوة او جامع في حجة واعتكافه او كل  
في صومته متعمداً لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد ناله ضرر لانه باشر بانها فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم اصبي من احكام  
الدنيا كحرمان البيات ورفوع الفرية انما يلزم حكم البعثة اسي لصحة ارتداده لما قصد اليه اربع الى بالغي لزوم هذه الاحكام  
من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان يكون حكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العقوب من مثله لصحة  
للا رتداد احي لا يصح العقوب من مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العقوب لوجبه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتجا  
الابوية بان الارتداد يستلزم به عداً وحرب ولم يرد هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها ما عدم جواز قتله الارتداد فلان القتل  
ليس من الرفقة حكم عين من المصلحة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والاصبي ليس من المصلحة فلا يجب عليه جرحه او اكله لا يجب على المرأة  
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد الحكم هو جواب القياس لوجوبه والارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبار وتحقق لعين المحرم  
بعد البلوغ الا انه في الاحتمال لا يقتل ويكفر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغير صار شبهة في سقوط القتل  
لكن لم يقتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم ثبوتها لان من ضرورة صحة ردوده ايدوه ومعه وليس من ضروراتها اشتقاق قتله  
كالمراة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتلها انسان لا يلزم منه شي كذا في المبسوط قوله  
حصل في الامور المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية وما يتبني عليها من الاحكام شرع في بيان امور  
ترتب عليها فتمنعها من تقاضها على ما لا يضرها من غير ان الالهية الوجوب كالموت وبعضها ينزل الالهية الا اذا كان النوم والاشهاد  
بعضها توجب تغيير في بعض الاحكام مع بقا اصل الالهية لوجوب والاداء كالمسافر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض  
ع عارضة اى تحصلت عارضة اذافه عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر لصيده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه  
يست الفارضة معارضة لان كل واحد من الدينين لكما الماخو على وجه ممتنع عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا للمنع  
ليس وشفا عارضا وميتة الامور التي لو ما تميزت في نفس الاحكام عوارض لمنها الاحكام التي تتعلق بالالهية الوجوب والالهية  
دا عن الميتة ولهذا لم يذكر شيخنا في الكلام على وجوبها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام  
فالم يذكر اكله والارض والاشجيرة القريبة الى القتال في العوارض وان تغيير بعضها بعض الاحكام لدخولها في المضر  
ان ذلك المضر ذكر المها كذا قيل وادوية الخيون والاشجار فانها من الامراض وقد ذكرتها على الانفراد ووجب  
بانها وان دخلت في المضر لكنها اخذت باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافروها بالذكر سيما وهي ما ثبتت من  
الحاصل شرع بدول اختيار العبدية ولهذا نسب الى السادة فان مالا اختيار للعبدية ينسب الى السادة على معنى ان خارج  
لذلك العبد تازل من السادة ولا ينسب هو ما كان لاختيار العبدية دخل وقدم السادة على المكتسب ذكره لانه ظهر  
عازية ثم فرجه من اختيار العبدية اذا شئت تغيير في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغير في العوارض مع الالهية  
ما لم يترك الانسان لان الانسان قد يكون من غير اختياره كما هو في الامور فاعلموا انهم خلقوا كما ناسا من غير



تقدم صغر ولان ما فيه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا وكان الصغر امر عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولان  
جعل الجمل من العوارض مع ان كان امر صلي قال الله تعالى والمد اخر حكم من يكون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان  
فثبت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للصغر اختيار لان العبد قادر على ان لا يتحصل له علم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة  
عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسب اختيار القارة وبذلك اختلف الرقي حيث لم يجبه من العوارض المكتسبة وان كان العبد متكلما من ازالة في الاصل  
بواسطة الاسلام لانه ثبت خبرا على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزائية بل هي مثبت جبريا كذا الزنا والقذف والسرقة ولجبرها ثبت  
لان الحكم العبد من ازالة فكان من العوارض السعادية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السعادية والجملة في تعداد العوارض المكتسبة  
لانها اثبتان في اول احوال الادمي وتقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السعادية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم  
الجنون تقدم بيان الجنون ليكنه الحق الصغر قوله واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو الحسن لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد  
الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله فاعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواشي الامور فيكون  
بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله المباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال  
من غير ضعف في حلة اطرافه وقصور في سائر اعضائه ليس جبرنا ثم انه من اسباب الجبر فيما يتوقف حرمه على العقل نظر الجنون كالعباد  
والدقيق فانها من اسباب الجبر نظرا للصغير والمولى والجبر عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والشرع فبذلك لا يمكن  
اعتبارا شرعا فلهذا لم يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجادة المولى فكان المراد من الجبر فيما اخرجنا من الاعتبار  
من الاصل وتسمية الجبر احدها لوسعي بخلاف الجبر في اقوال العبد والجبري لانها صادرة عن عقده فيجوز ان لا يعتبر ولكنها لم تعتبر في الجبر  
والجبري فيكون اطلاق الجبر فيها لطريق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد جبريا لا مرد لها فلا يتصور الجبر فيها شرعا فلهذا لم يوافق  
بعضنا الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون وليسقط به ما كان ضررا فيحصل السقوط  
اخره به مما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب المديونية والارث ونفقة الاقارب فانها  
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالعباد واما الذي يحتمل السقوط مثل الخصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه  
نوع ضرر في حقه وانه ليسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد بشرطه وهو الاستعداد على المنية وكذا الحدود  
والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنه على العقل بالطريق الاولى وكذا اطلاق والحق والمهنة والاداء  
اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق العبيد لانها من المضار المحقة قوله واذا استدلى اخره كان  
القياس ان يكون الجنون ما نفعنا لوجوب العبادات كلها افعاليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي فيهما  
لان المنة الاداء تنفوت بزوال العقل وبدون الالبية لا تقيمت الموجب بخلاف الاعفاء فانه لا ينافي العقل ولا يزيل بوجه  
من استعمال العقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن جبر عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بل لا يعدم الا  
حلا وانا التلثة اسحقوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فخلوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعفاء وذلك لان الجبر  
من العوارض كالاعفاء والنوم وقد ايجزى النوم والاعفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يردى ايجابها الى الجبر  
المكلف لعبادة والاعفاء وجعل كانهما لم يوجد اصلان في حق ايجاب العقائد وان العبادات كانت واجبة فثبت من غير

فيلحق المحبون الموصوف بكونه مارضيا بما يجامع ان كل واحد عنده عارض زال قبل الامداد الا يبرى ان الشرح الحق العارض بالعدم  
 في حق صحة الادا حتى ان من نوى من الميل الصوم ثم نام او نسي عليه او جن ولم يتنبه ولم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح صومهم  
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر  
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في  
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيح ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم  
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب احتقنا العارض بالعدم بعد زواله وعلينا السبب الموجود في تلك الحالة  
 مقبدر في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر المحبون بان امتد نقصان لزوم القضاء موديا  
 الى المخرج وهو المخرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى لم يزد فعلا للمخرج في القضاء ونعدم الوجوب  
 ايضا لان عدم الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا تاديه الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب  
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المحبون العارض بان بلغ حاقلا ثم جن ثانيا بان باخلاف بين اصحابنا فاما المحبون الاصل  
 بان بلغ مجنونيا فمثل الصبا عند بحينة رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونيا او قبل تمام يوم  
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عتده وعند محمد وهو ظاهر الرواية  
 هو منسبة المحبون العارض وتبيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المحبون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان العارض  
 لانه فيما قلناه من قبول الكمال ببقية له على ما خلق عليه من النصف الاصلى فكان امره اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم حقوق  
 منصوص على الحاصل فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاضمار واستيفاء كل منها القوة فكان مقتضاها على الحاصل الكمال  
 بل هو اقل عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء المخرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المحبون الحاصل  
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل النقصان نقصان حصل عليه ما  
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله بعد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر  
 الواقعة في المخرج لان المحبون اذا استدرك من ان يكون ايجابا بالعبادة مع موقوفه في الحجج لانه لا يمكنه اداء العبادات في  
 المحبون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المحبون واجبات حال المحبون وحال الافاقة في وقت واحد  
 فيخرج في ادائها اكثر مما لم يكن اكثر نهائية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان  
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فجد الاستدراك في الصوم بان يستوعب  
 المحبون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا لم يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية  
 وذكر في الكمال قلا عن شمس الأئمة الامام في انه لو كان في حق اول عليه من رمضان فاصح مجنونيا واستوعب المحبون باقى الشهر  
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصح فيه وكان المحبون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم أصبح مجنونيا  
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لم يمس القضاء ولو افاق بعدة فمعلقوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم  
 لا يفتي فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدى امانا مشروطا ودخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجس وانما يصار الى المولد الميزود والمؤكد على الاصل وفي باب الصوم  
يزود والمؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى مالم يفيض احد عشر شهرا فيزداد وجعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم  
عليه زيادة المرفق على المرفة الواحدة في الوضوء فانما شرعت لتأكيد المرفق مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع  
شرطا لاستيعاب الصلوة بل ليقضي المرفق على الزائدة بسنة وسن والنوافل وان كثر لا يماثل المرفق فلا يرد لقضا لان  
المطلوب نفس المماثلة بين المتبع والاصل وقد حصل مجلات ونحن فيه لان الزائدة فيه بشرط كمال اصل فلم يحكم ان يكون مثاله وان كان  
ان الصوم وظيفة اسنة ولا وظيفة الشهر وان كان اذ اذره في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة الميوم والليلة وان كان  
اذا واما في بعض الموقوفات فاستدراكا لان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة  
صيام الدهر كما ذكره في المحرر ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود غير من الشوال  
فكان الخمس كالشهر يتكرر وقته ويتأكد لكثرة به فلا حاجة الى اعتباره في تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وهو  
في الصلوة على ما سطره قوله في الصلوة ان يزيد الجنون على يوم في ليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل بها تكرار فافترق  
وخول وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان يصير الصلوة سبعا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة في الوضوء فيقول  
وقت الصلوة في هذا التكرار فافترق الزيادة على يوم وليدة باعتبار المتابعة في المبدأ لفظا الكتاب وفائدة الاختلاف  
نظر فيها اذ ايجز لم يطلع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى  
عليها قضاء لان الصلوة لم يصير مثالا لم يدخل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة  
وهو اليوم والليلة قد دخل في هذا التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذي هو سببه  
ليس على المكلف استيعاب الواجب عند قبل صيرورة تكرار كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة التي الاستداده في حق  
الزكوة ان يستقر في ذلك المحل عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن مسعود عنه ورواية الحسن عن عبيدة بن الميمون عن ابي بكر  
في الثاني قال حدثنا الامامة ابو اليسر عن ابيه الامام لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول استداده في حق الزكوة في حق  
ابن يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر اسنة ونصف اسنة طعن بالاقول لان كل وقتا المحل الا انه مدخل جدا في الزكاة  
باكثر محول عملا بالتفسير التخفيف فان اعتبار اكثر اسنة ليس رخص على الكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب  
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ليس من اعتبار حقيقة واذا زال الجنون قبل الحمد الذي ذكرناه في  
كل عبادة وهو ما كان على الاختلاف المذكورين الى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبناء في حق الزكوة فما  
اذا بلغ الصبي جنونا وهو ما كان لضعف نزال جنونا بعد مضي سنة شهر ثم انحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد  
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل يتألف انحول من وقت الاقامة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا  
عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد سنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام انحول بالاعطى لانه زوال قبل الاستداده  
اكل علو زوال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان امسيا او عاصيا لوجود الزوال قبل الاستداده  
ولما وانه الاصل والعارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وان كان حسنا لا يجب غير مثل

باب



الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لا لبوبه او لاحد مما  
 واما ان قبيلا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مؤمنا تبعا لا لبوبه لان انصرف الضار والكان غير ثابت في  
 حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برودة بعد حقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقه ثبوت في حقه ايضا لانه تبع لهما في  
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنية منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الوالد والوالدة والوالدة  
 التبعية في الاسلام لا وجب له جلاء مسلما بطريق الامالة فلو لم يحكم برودة لوجب ان تصور وتما وهو فاسد فليزيم القول بثبوت الردة في حقه  
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ خبونا والواله مسلمان فارتد او لخطابه بدار تحريم فان خطابه بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت  
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين لم يرد اسلامه  
 لانه خلف عن الابوين والردا ترك عاظا مسلما والواله مسلمان ثم من فارتد او لخطابه بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه جبارا مسلما في  
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم جن لم يبع البوبه لانه صار مسلما في الايمان بتقريره لكنه منهو بالاعتقاد  
 والاعتقاد ان علم بعدم ذلك بالاسباب التي اقترنت بفقى مسلما كذا في الحكم اجماع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط  
 عن الصغير السقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به لوجبه لانه اى الصغر الصغير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالجنون فان  
 معنى لعم جميع المحرمات به ليعرف ما يحتاج اليه من الخاف والمضار التي تتعلق بها بقاؤا وركبه الله تعالى في طبعها والعقل يختص بالانسان  
 به يدرك عواقب الامور ويحتمل الاشياء وقد عدم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حاله لانه قد يكون للجنون  
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين والامور العقل اى تسمى الصبي عن اولى درجات الصغير الى اولى درجات البلوغ وهو تمييزه من امار العقل  
 فتد صاحب خبر اى لزوم من الية الا اذا كان يميز ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لا يكون الصبا عذرا مع ذلك اى مع انه قد اصحاب  
 من الامنية لانه ناقص العقل بعد القاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى هذا العذر لا يحتمل السقوط عن المانع من  
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشكل الحدود والكفارات فانما يحتمل السقوط باعذار يحتمل النسي في القسمات يثبت  
 باسباب جلية مثل الوقت والمال والبسب فيحرران لم يسقط بهذا العذر الذي هو راس الماخذ وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي  
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى له والكم منه عن تمييزه  
 والاعتدال فكان وجوب التوحيد والحداد والولاية لكن قد يعذر الصبي في الاداء بعد حقيقته او تقديره مع بقا الوجوب كما لو عذر  
 في الاداء الصلوة بعد حقيقته او تقديره كالنوم وفقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا حرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا انقلاصا  
 وامر به قوله لوجبه الامر اى الامر الكلى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العمد اى يسقط عنه حمله ما يحتمل العفو  
 والمراد بالعمد هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العمد ما حصل بالعذر الماضي وهو الوجوب واسم لما حصل من العرف  
 ويصح منه قوله اى من الصبي بان يباشر نفسه للصبي بان يباشر غيره لاجله لا لعمدة فيه اى لا ضرر فيه لقبول البتة ونحوه مما هو يقع محض  
 لان الصبا من اسباب لحرمة طبعها فان كل طبع سليم يسيل الى الرجمة على الصغار وشرع القول عليه لسلام من لم يرجع صغيرا ولم يوقر  
 كبيرنا فليس من اجل سبب العفو اى عن كل عمة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقاطا لكل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجوب  
 واخره من الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصلح المستحق وتعلق بقا سببا فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يفتش في حق البالغ لعذره ولذا اى ولان الصبا سبب العفو عن كل عذرة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث  
بسبب القتل حتى لو قتل مودته عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط لعذرا الصبا او يحتمل  
كان المودته مات حقت الفدية لذلك الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبب للعقوبة لغرض معنى المجانية في فعله بخلاف الدية  
فانما يجب بعصمة المحل وميراثه لوجوبها عليه او الصبا لا يفتي عصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل  
حرمانه بالرق والکفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعاذر بالثداو كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينة لان الرق ينال في الله الارث  
لان الولاية باليهي الملك اذ لو راثه خلافة الملك والرق ينال في الملك لاسبينية ولان تورث الرقيق عن قرينه لتدبير الاله  
من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث  
فذلك الكفر اى كالرق الكفر في ان ينافي الارث لان الكفر ينال في الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين  
على المؤمنين ميلا والارث مبنى على الولاية الماترى الى قوله عز وجل اخبار عن زكريا عليه السلام فمبى من ذلك ولما  
يرثى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية لا يكتفى بذكر الشيخ الاسلام في شرح التكوين والعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم  
سببته وهو الولاية كما في الكفر وعدم الولاية اى الولاية المستحق او عدم الولاية كحق الشخص كما في الرق لا يعذر اى حقوقه ولا يفتن  
بسبب الصبا الاخرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقية لا يفتد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم  
الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في هامشه الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالحيث له ان  
يعاد وحيثه او لا فلهذا كانت الولاية من مشروط الولاية كالمهرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لما يشرح بكفره  
عن الولاية للارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد  
اصلا فلم يكن اهل الميراث بوجبه جعل الكفر مزيل للسبب والرق مزيل الولاية فلهذا يكون الاتصال بالحيث مع الولاية  
سببا فثبت ان الولاية تفتي السببية قوله ولما العتق بعد البلوغ فكذا العتق آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام في شبهة  
بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام المجازين وكذا سائر امور فكلما ان الحقون شبهة اول احوال الصبا اى عدم العقل  
يشبه العتق احوال الصبا اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فيه فكما الحق الحقون باول احوال الصغيرة الاحكام الحق العتق  
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان الله لا يمنع صحة القول والعقل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فصيح اسلام المصنف  
ولو كلفني مع مال غيره وطلاق تنكوه غيره واعطاء عبد غيره وبيع منه قبول الهبة كما يصرح الصبي كذا اى العتق يمنع العتق  
ما يوجب الرأى من شئ فيه ومضرة كالصبا فلا يملكها لاحتواء في الوكالة بالبيع والشراء فيقتدر الثمن تسليم البيع ولا يرد عليه يجب  
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يبيع طلاقا امراة لنفسه ولا اعطائه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون  
اذن الولي لان كل ذلك من العتق والكفر ولما ذكر ان العتق ساقط عن الصبي والعقود لزم عليه وجوب ضمان ما  
يسئلك الصبي والعقود من الاعمال عليها مائة من العتق وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك  
من الاموال فليس لعبد اى ليس لعبد التفتيش عنها لان المنفى عنها عذرة يحتمل العفو في الشرع وضمن  
السلطان لا يحتمل العفو منه حاله حق العبد ولان العتق اذا استقلت في حقوق العباد يراى بها ما يلزم بالعقود

في أغلب الاستعمال وهو المراد بها ضمان المستملك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة لكنه أي الضمان شرع جبر لما استملك من  
المحل المضمون ولهذا قدر بالمثل وكون المستملك ميسر معذورا ومعتقدا أي بالقبض معتقدا لا ينافي في عصمة المحل لا تخافا بنية الجارية العبد  
النسب لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالعصا والمعة لا تؤول حاجته اليه عنده في معصوما فيجب الضمان على المستملك ولا يمنع بعده  
البيضاء المعة بخلاف حقوق امرأته من حيث بطريق الاستدلال كذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق  
الواجبة للعقود لا ضمانا وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استمرار المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق  
حقها قوله عيوض عنه أي من المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات  
كما في حق الصبي وهو اختار عامة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقدير ان حكم المعة حكم الصبي لا في حق العبادات  
فانما تسقط الوجوب امتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام  
شيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا يذهبون الى ان المعة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالحرص حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما  
ذهبوا بل المعة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذا المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقق  
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدم العقل في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدم العقل في سقوط  
بان صبا رجونا لا لا للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سوارا للخطاب يسقط من  
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤول الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط  
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي المخرج عنه نظرا له وحرمة عليه ويؤلى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما  
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل من باب النظر والحرمة لانه دليل على المجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف  
بنفسه فلا يثبت له قدرته المقررة على غيره لانه عاجز ولما جع الشرح بين اول احوال الصبا والمجنون بين آخر احواله والمعة ذكر  
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق المجنون والصغير الى افرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله  
الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا العوارض أي المجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين فخطره قليل اذا سلمت امرأة المجنون  
على امه وامته الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محدود وفوجب تأخير العرض  
الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النضر في ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نضرية واسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما  
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للكنكح باسلامه مثله في التجهيل تفويتا وليس في  
ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه محدود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان للتأخير اول فاذا  
عرض عليه القاضي الاسلام فان عظم الفرق بينهما وانما مع العرض وان كان الصبي لا يطلب باسلامه لان الخطاب انما يسقط عنه فيما سبق  
العدون حق العباد ووجوب العرض منها لحق المرأة فيوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا  
الا بانه منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله ولما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض  
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو سلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في  
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي



العاقل نفس على صحة اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح بعدم العقل لم يقيد العرض عليه فوجب العرض على وليه  
وفد المظلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون فان  
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وولي وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه  
فحصل ما ذكرنا ان المجنون سادى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويقلد ما في ان الواجب في حق العرض على وليه  
وفي حقما العرض على نفسه ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي  
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قيله واما النسيان فكذلك قيل النسيان  
يعتبر الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الخطأ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق الطارئين المتغيرين بالنوم وال  
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم ضرورة مع طهه بامور كثيرة لا بآفة واحدة ولا بآفة من النائم والمعنى عليه فانها  
خرج بالنوم والاختصاص ان يكونا عالمين بشيئا كانا يعلمهما قبل النوم والاعتماد بقوله لا بآفة من المجنون فانه جهل بما كان  
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكر لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تقتضي الغفلة ما نعه عن الطبع ما يرد من الذكر فيها  
وقيل هو امر يسهل الاحتياج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم المجموع والعطش ثم انه لا ينس في  
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لا لئلا يخل بالابلية واسباب الحقوق على الناس لا تؤدي الى ايقاع في المصالح والوجوب  
به اذا الانسان لا ينسى عبادات ستواليته تدخل فيه هذا كذا في بعض النسخ كالنوم لكنه اى النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق  
صاحب الشرع بحيث يلزمه واد بالملزمة ان لا يخلق الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع  
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشي يكون ذلك سببا لغفلتها  
من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى ومثل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خروفا وبهية تقفور الطبع  
عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف  
جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المظلم يوجد في الصوم وجعل كل التسوية  
قد وجدت في حق الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجوده لا لخل وحده عدسها الحرمة وهما من حقوق  
الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض كدورته يمنع الله تعالى وانما يمنع اختيار العبد عنه بالكلية  
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجه حتى او ابلغ مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه  
لان حقوق العباد محترمة كما هي بانه لا لا يتلا لانه ليس للعبد على العبد حق الا بتلايل حقه في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتعلو  
بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلا لانه  
جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوه عبادة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلا لهم مع فناء عن افعالهم  
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله يغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز عن عدم  
العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما اى فلان النسيان انما  
جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على من انما القعدة الاخرى لم يقبل

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للنصلي بنية تذكره انما العقدة الاولى اعم الاخيرة فيكون مثل الشيطان في النوم  
 فيجعل عذر السكوت في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان الشيطان فيها غير غالب لان بنية المصلي تذكره  
 له مانعة عن الشيطان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى الشيطان المخصوص عليه قوله وانما  
 هذه النوم فطرة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والباطنة عن العمل بغير مشيئة واستعمال العقل  
 مع قيامه فيجبر العبد به عند ادراكه الحق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منخرفة في الدماغ الروح  
 النفساني من الحريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فخرج عن كذا المنيش تجريد النوم اذا لاغما ونحوه داخل فيه لكنه بيان  
 اثر النوم وقوله فوجب تأخير الخطاب للملاد نتيجة قوله فخرج من استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم  
 عجزا عن كذا كان حكمة تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال غلظه وهو القصد على  
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى آخر القدرة لان يطول  
 زمان الوجوب فينبغي ان يسقط فعله للخروج والنوم لا يمتد عاذا بحيث يخرج العبد في قضاء ما يقوته فسر حال نوم لانه لا يمتد ليلما  
 ونهارا واحدة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يسجل بالالبية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما كان في النوم  
 لاختياره صلا لانه بالتمييز لم يبق للنائم تميز بطلت عباراته فيما ينافي على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والرشا  
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى آخره اذا اقر المصلي في صلوة قائما وهو نائم  
 لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه ونحوه من الفرائض لصدورها من  
 اختيار واما المقعدة الاخيرة فلان نص فيها من محذور جهل وقليل انما تقتض من الفرائض لانهما ليست بركن وان كانت من  
 جملة الفروض وطرقت بين الركن وبين الفرض وركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع بالقيام  
 والركعة والركوع والسجود ولذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في عينه ولو كانت العقدة من جملة الاماكن  
 لتوقع الحث عليه فان الحث في العين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فيلزم بها النوم فيجوز ان  
 يحتسب من الفرض بخلاف سائر الاحوال فان بناها على المشقة فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في النية اذا نام في المقعد  
 كلما فعله ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشئ جمل النائم  
 كما يستيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ممن لا تميز له وهو  
 مختار الشئ الا انه لا سلام وذكر في المعنى وقاومي قاضيان والمخلصان صلوة والحلاص من صلوة نفسه من غير كمال وفي النوادر اذا تكلم  
 في الصلوة ونحو النوم تقصد صلوة مختارا اذا التفتت النائم في صلوة فلا روية فيها من محذور ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكوفي تقصد صلوة  
 ويكون عذر لانه قد ثبت بالنص ان المقعد في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاماكن من النوم واليقظة الا ان المقعد في النوم  
 لو انزل بشهوة في اليقظة وتقصير صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وبهذا الغد طاعة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن  
 شاذ بن اوس عن ابي حنيفة انما تكون حدثا ولا يقصد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلوة بعد الانتباه لان عساة الصلوة  
 بالقدمة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لغوات الاختيار اما تحقيق الحديث فلا يقتضي الى الاختيار فلا يمنع بالنوم فكا

التي هي في هذه الحالة مدتها وما بمنزلة الراف فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون مدتها وما هو المذكور في عامة  
منع الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القنينة والنوم كالليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا وما  
كونها مدتها باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان قنينة الصبي في الصلوة لا يكون مدتها الزوال بمعنى الجنابة  
من فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام جميعا انه لا تكون مدتها الزوال معنى الجنابة منها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا  
لان النوم يبطل حكم الكلام فبين ما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الاخرة وحده اقول له والافعال  
كذا لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به والعقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا في الشرح ابو المعين رح وكانه وانما ادخلوا  
غيره في الادخل النوم فيه ويحتمل ان الاجتزاع منه يحصل بقوليزيل القوي لا يخل بالابلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل  
لا يوجب عدم العقل فيبقى الابلية بمقايه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير  
الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغما أشد من  
النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلة اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان عنه في  
حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة  
ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكمن ان الله بالتبينة وهذا اي الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية بنا في القوة اصلا لما بينا انه عرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان البلية لا يخل احد بخل  
النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاغما مدتها في كل الاحوال مضطجعا كان  
او قاعا او قاتما او راعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب ستره فالمفصل الا اذا غلب  
فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون مدتها ومنع اي الاغما البنا قليلا كان الاغما واكثر مضطجعا كان المعنى هذا وغيره مضطجعا  
من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البقاء ولانه فوق الحد  
في المنع من الصلوة لانه مدتها في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منهما كذا في المنع من الاداء لانه مقتضى كل واحد  
منهما كذا في بعض الفتاوى بطلان النوم لان النوم لا يخل بالصلوة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرخاوت وذكر  
في فتاوى قاضي خان اذا غلب في الصلوة من غير تعدد قال نائما حتى اصطحب فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم يقد  
بصلوة لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويصلي وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاعا او قاتما مضطجعا  
بستره ينقض وضوءه ويطلت صلوة بلا خلاف واعتبر امتداد الاغما استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا  
تمت ولم يعتبر اعتدال النوم في شيء وصلا وكان للقياس ان لا يسقط بغيره بشي وان طال كما ذهب اليه بشي من حيث الرخاوت  
يزيل العقل ولكنه يوجب خلافا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القنينة كالنوم لما ان الفرق بين الاغما  
بعدم يقصر وقد يطول مادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبره باليقصر مادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبره بالاطول  
عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يتردد على يوم وليمة باعتبار الاوقات عند اي ضيق  
رحمة الله تعالى والي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون



في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان معنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه  
القضاء لان وجوب القضاء يثبت على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاعمال فان النوم من اختياره سبحانه وانما وجوب القضاء  
بحديث على رضي الله عنه ثمانية اعش عشر صلوات فقصنا من عمالين يأسر اعشى عليه يوما وليله فقصي الصلوات فقصنا من عمر رضي  
الله عنه اعشى عليه اكثر من يوم وليله فلم يفيض الصلوات فقصنا ان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا كذا في البسوط وفي الصوم  
لا يعتبر استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو اعشى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك  
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال ووجوب القضاء يثبت عليه  
وقلنا لان الاعمال عندنا في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الالبته او بالخروج ولا تزول الالبته به لما  
بيننا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكتر وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب  
وجودة الانسان بغيره ومنها لا يتحقق الاندرة فلا يمنع لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداؤه غير نادريه وجب حرجا فيجب اعتبار  
قوله واما الرق فكله الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف الفسج وسنة رقة القلب وفي عرف الفقهاء  
هو عبارة عن ضعف حكمي يثبت للشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات وانه  
بالحكمي عن المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البيعة ظاهره وباطنه لكنه وان تولى  
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضائر والولاية والتزوج وما لكية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى  
ملكوا بالاستيلاء ثم ان ترق فانهم نافذة والحكمة صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم  
بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الاحرار ببناء على دياتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام  
في حقهم شرعا اي الرق جزء في الاصل اي في اصل وضعه وابنه بثبوت فان الكفار لما استكفوا عبادة الله عز وجل وصبروا  
انفسهم لمحقه بالجمادات حيث لم يشفعوا بعبقورهم وسعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جل  
هم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبدة معبودة والخلقهم بالبيات في التملك والابتدال  
ولكونه جزءا الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء  
ثابتا بحكم الشرع ملكا من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد  
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالاخراج  
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم  
ارض بالخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للمامر اي الذي نصب الامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة  
للبلدية اي منصوب بالجنح يعترض عليه وسنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي عرضا لها فتبدلوه بكثرة الخلق  
به فاعني منها ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للملك والابتدال اي الاستدال قوله وهو وصف لا عمل  
التجزئي اصله التجزؤ بالهزة لكن الفقهاء كمنوا الهزة بتحقيقها كما هو في التجزؤ فصار تجزؤا بالواو ثم  
قلوا الواو لو قومه بالواو فقالوا التجزؤ وسنه توضحه والتوضي اي الرق لا يعمل التجزؤ غير تاور والاد قال محمد بن سلتان

من مشائخنا انه يحمل التجزى فهو تاحى لفتح الامام بكرة وراى الصواب في ان يسترى المصافىم ونفذ ذلك سنة والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القهر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شاعادون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولا يشر الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايحاب العقوبة على النصف مشاعادون النصف والحاصل ان المحل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في المصافىم بالعلم والجمل وكما ان المرأة لا تجزى في المصافىم بالحل والحرية والمراد من التجزى ووجهه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق هو العتق او الاعتاق او الملك والنصف لا يقبل التجزى او لا يقبل فافهم ثم استدلى على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعل بمنزلة تخر او احد في الشهادة كما جعل المراتل بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والميراث والكنج والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو منه الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة ملكية يصير الشخص به ابدا للمالكية والشهادة هو الولاية ونظم بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع وبعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو العتق المطلق للتصرف الحاجز للتغير عنه لا تجزى ثبوتها وزوالها اجمع الكل عليه فان الرجل لوباع عبده من ابيمن يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو ببيع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالايجاع وينزل عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرت فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى لم يكن التطلاق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجب للقول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يبيد الملك الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الا ان يبقه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية والله لا يرد الى الرق بالتجربة بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحمل الفسخ وهو الكفاية والسبب هنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير متقيا خارج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك البمين بالقول فيجوز في المحل لا البيع وذلك لان نغو وتصرف المكاتب بملكه وهو ملك للمالكية دون الرق لانه اسم لضعف شرعه مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرسته الكفر عقوبة على الخلو فيكون جزاؤه عقاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كتبت بالحيوة فاسما شرط للمالك فبوتوا بقاءه وذلك لا يمل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتناق  
 منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مملوك يتجزى كالشواب الا انه ازالة الى العبد والعبد  
 لا يملك نفسه كان استقامت للمالية واستقامت يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله استقاما واحتقاقا بواسطة  
 ازالة الملكية على سبيل ان اذ اتم ازالة الملك بطريق الاستقامة بعقبه العتق لا يمكن ان يكون فصل الزيد لا يرق كالاعتقال  
 فعله لا يمل الزوج وانما يمل بعينه ثم تزويج الزوج ينقض البتة فيكون فعله تمكينا او كثر القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك  
 لا بد من الواسطة فلهذا سمي قوله الاعتناق ازالة الملك وهو يتجزى الى آخره قوله وصار ذلك اى استقام  
 الملك الذى هو يتجزى لثبوت العتق الذى هو غير يتجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لا بابه الصلوة فانه يتجزى  
 حتى كان فاسما بعض الاعضاء متطهرا ومنه لا يحدث من ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير يتجزى اذ لا  
 على توقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها يتجزى وتخلق بها الحرمة الغليظة التى هى غير يتجزى  
 كان مواقع الطلقة والطلاقين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة  
 الملك من البعض حق العتق لان ازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتناق اقوى من التبريد والاستيلاء  
 ولما استحق العتق للحال ولم يحمل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا من حر وعبد ولان في الكتابة  
 تأخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذى لم يعتق فكان التأخير اولى كذا في الاسرار  
 فالجاء فصل ان الاعتناق عند ما اثبات العتق قصد ازالة الملك منها واشتباة بازالة الرق الذى هو ضده وبما  
 لا يتجزى ان الاعتناق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض الحمل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة  
 وعنده الاعتناق ازالة الملك قصد وثبوت العتق منها لا ازالة لان المرأة انما تصرف فيها بوجه لا فيها بوجه غيره  
 وحقق في الملك وهو يتجزى فكان الاعتناق الذى هو استقامة تجزيا قوله وبذا الرق الذى نحن في بيان احكامه وكان احقر  
 بلغظ الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال نياني بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه  
 المولى قيام المملوكة بالاعين مملوكة من حيث المالية لاس من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكها من الوجه لان الملكية تعنى من القدرة  
 والمملوكة تعنى عن العجز وما مشتاقيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه  
 مالك للمال من حيث انه مولى لاس من حيث انه مال كما قلنا في ملكية غير المال قلنا لو قيل بالكية من حيث انه مولى يلزم منه ان يكون  
 للمال مالك للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف ملكية  
 وليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباته كذا في بعض الشروع ولا يخلو عن وما قالوا في ان تيمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي  
 ان لا يتق بالرق ابية ملك التصرف كالتق ابية ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا  
 في نفسه جاد متروجا وقد فاتت له ابية هذا التصرف وكان ناتيا من المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذاته  
 حتى ان المولى لا يملك الشرا بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيقضى له ابية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار  
 بالحدود والقصاص يبقى مالا لذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يطل ملكته المال لا يثبت الاحكام البتة



على المالك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتسيري وان اذن لما المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتناق لانه من احكام المالك  
 كالاعتناق وقال مالك مع يجوز انما التسيري لان ملك المستعنة ثبت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان نسبة وهو ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ابلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاتر لاذن المولى في اثبات الابلية انما يثبت في مسقطا حقيقة عند قيام  
 ابلية العبد والسيرة المستمرة التي بواستها يتبين واحد على الاخر فعليه من السيرة وهو النكاح يقلل ثمرات جارية وتسيرت كما تعال تطشت وتطشت  
 وحسن المكاتب بالذكري ان حكم المالك كذا لانه صار حق بمكاتبته لم يثبت في يوم ذلك جواز التسيري له فانزال الوهم يذكره قوله ولا يصح سماعه  
 الاسلام يعني لما ابطال الرق ملكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو جابح نكاحا وان كان باذن المولى لان القدرة  
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصل لا يمنا في البدن والمال والمصيد لا يملك شيئا منها المال فلما قلنا وانما النكاح  
 فلان المولى للمالك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علمه للمالك للنفقات وكانت المنفعة للمولى واذا عدت القدرة على  
 ثبت الوجوب الا ما عسى عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم والقرب  
 والصلوة المفروض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المأبودى قبل وجود شرطه نكاحا  
 عن المفروض بخلاف الفقير اذا جاز ثم استغنى حيث صار ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من المولى  
 الى موضع الاداء فياى طريق وصل الى الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصل والمنفعة التي هي حقه فكان قرصا فاما منافع العبد  
 فلولاه وبان المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فاما وقع اداؤه بملك غيره فلا ياتى به المفروض كما لو ادى المكافاة بالمال لا يصح لانه لا ياتى  
 بتملك المالك وهو للمولى لا لنفسه وبذلك بخلاف الجمعة اذا ابلان المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة مؤدى في وقت الظاهر فحقا من الظاهر  
 ومنافعه لاداء الظاهر يستلزم من حق المولى فكان اداؤه للجمعة بمنافع مملوكة له تجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله لرق لا ياتى في ملكه  
 غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يستلزم ملكه  
 لغيره الاشياء فكان في حق هذه الاشياء ينقطع على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية والمفردة داعية على اثبات هذه الملكية ايضا  
 لان العبد مع صفته الرق اهل للمجاعة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة وهو لا يملك الا انفعاله واستلزم المولى وطبا عند الحاجة كما يملك النكاح  
 بولاه اكلا وليس عند الحاجة وليس لابلية ملك العبد فاذا الطريق له لرفع هذا الحاجة الا النكاح فينتج ملكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على  
 اذن المولى دفعا للضرورة فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد له حرية  
 فعليه ان حق المولى فلم يكن يدس اجارته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتناق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو  
 اجار بدون الاعتناق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فصرنا ان حكم النكاح يثبت للعبد فله ملك  
 النكاح ودون المولى ولا يقلل ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانه لا يتناول انما يملك اجباره  
 للمالك من الزنا الذي يوجب لهلاك النقصان لا لانه مالك لانه اكلان العبد هو المالك للبضع بعد الاجازة ودون المولى وهو مالك المطلق الذي يجوز  
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقايتها فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت ملكية النكاح ولهذا لا  
 يملك المولى اطلاق دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقربا ثانيا ولى القصاص مسجى ارافته ودمه هو في ذلك يشل الحسر  
 وكان هذا اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحرمة لانه مستحق

اصل الحرية في حق الدم والحياة قوله ويتا في الرق كمال الحال في بل الكبيرات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامة  
 الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهلينا بالتقوى والارحمان للحر على العبد في التقوى وانما يتا فيه لان كمال  
 المحال في الكرامات بين العز والشرف والرق بيني عن الدل والعيان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الزمة فان لا انما  
 بها يصير اهل الاجاب والاستجاب ويمتاز بها من سائر الحيوانات فيكون كرامته واحل فان استغرض الحسنة وتوسعة طرق فضا  
 الشوة على وجه الاستلزام بحقوق اسم ولامته كرامته بلا شبهة ولهذا تسع الحل في حق العبد عليه السلام الى التسع والى امتثال الزيادة  
 بشره وكرامته على كافة الخلق والولاية فانما تنفيذ القول على العيشاء او الى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم من  
 نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال متى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صله بالارقي صار  
 كانه لازمة لاحلاد من حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نظرا بوجود اصل لازمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحمل الدين اي  
 لم تقو على تحمل نفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام اليه الرقية والكسب اليها اذا لا ينفع لاعتقالها الدين الاصح  
 المطالبة فانما صحت اليها بالية الرقة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقة والكسب لزمه المريع لما صفت بانها وسبب الحر  
 وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يتسبب فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده  
 تصرف الى الدين اطلاقا فاذ لم ينفى به العلمين لكسب يعرف اليه الرقة اليه ولا يباع الرقة بالدين ما في الكسب بالاجماع اليه  
 اشير في الامر الا ان لا يمكن فيه فيستوفى في الدين كالمدير والمكاتب ومعتق امين عند لبي عفيفه رحمه الله قوله ولا  
 احل كما طهر الرق في ضعف الزمة ظهر اثره في تصفيف اصل الذمة يتب عليه ملك النكاح المرء اطلاقا حتى لا يخرج العبد  
 الا امرتين ستمين كائنا او استمين وقال لك رحمه الله ان تخرج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد  
 من اهلية النكاح ولا لا يؤثر فيه الرق فاحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق ولله الذمة من حق الاقرار بالعقود وظلنا ان الرق يؤثر في  
 نصيب ما كان متعدها في نفسه كمال رات في ليدود وود الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النكاح يرفع بانسانية وقد  
 اثر الرق في نقصانها حتى انقضت اهلية استحقاق النكاح فلا بد من ان يؤثر في نقصان اهلية واهل لنته هكذا لك اثر الرق  
 في اتقا صله لضعف النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى في اهل من نصف ما على المحسنات من العذاب وقدر روى عن عمر بن الخطاب  
 قال لا تخرج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامه اثنتين يعني سواء كان زوجا حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تصفيف اصل  
 الرجل اثر في تصفيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة بمحل النكاح لان اهل النكاح في جانبها كما هو نعمة في جانب  
 الرجل لا بسبب السكن والازدواج ويصير النفس ويحصل الولد وامرأة يملكه اهل هذه الامور كالرجل وسبب حصول النكاح وجوب النكاح  
 الدار وديما يخضعان بها فكان اهل نعمة في حتما بالطريق الاولى فلما بنصف حل الرجل بالرق بنصف حلها بالرق ايضا والطلاق  
 مشروع لتقويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محليته الطلاق في حتما ومع على العكس كمن ملك عبدين فكذلك اقرن بينهما  
 عبدا واحدا ملكا اتفاقا لان كان حل لامة على اهل النصف من حل الحره كما ان حل العبد على النصف من حل الحرات بنصف ما يفوت به  
 حل الحره وهو تطلية ونصف لان الطلاق الباصرة لا تجزئ فكل وصار يفوت به حل لامة طالقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام  
 طلاق الامة ثنتان وعبدا ثنتان وتصفيف العدة لانهما نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح في اثر الرق في تصفيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتين فالحكمة الواحدة لا قبل التصفيف فيتم كمال ولا تسقط لان  
 الوجود راجع على جانب لعدم والاعتيا في ايضا ولتقسيم حتى كان للامة الثلث من القسم والحرة الثلثان لانه تمدينه على كل فتتصف بالرق  
 كما هو وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يوم اسلمت لامة يوم قوله واحدا ما تصفت احد وروى عن العبد والامة لان تليظ العقوبة  
 بتسلط اجنابية وتعلط اجنابية يتوافر النعم فان النعم لما ملك في حق شخص كانت جنابية على حق النعم اعظم من جنابية من لم يملك النعم في  
 حق والدليل عليه ان النعم لما ملك في حق شخص استيفاء غلة من الحرة كانت جنابية الزمان اعظم من الرجم ولما ملك النعم في  
 ازواج النبي عليه السلام وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان شرع العقوبة على تعدي اجنابية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيره من  
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من ياتك من بنات النكاح فاعطهن ما ملكن الله من مالهن في السر والعلن ولا جناح عليكم في ذلك  
 والامة لما بينا ان النعم في حق العبد والامة لما بينا ان النعم في حق العبد ايضا قال الله تعالى فاعطهن ما ملكن الله من مالهن  
 من العبد وبذاني كل الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيتم كمال كما قطع في اسرة فان امر العبد فيه سواء قوله وتنفقت قيمته  
 الى اخره ولما مات رقب كمال الحال تنفقت قيمته نفس العبد من قيمة امره اذ اقل العبد خطا وجبت على عاقلة البها في قيمة ولا تزداد على عشرة  
 الاف درهم لكن تنقص منها عشرة ما هم وان كانت قيمة عشرة من الفا واكثر وروى في يوصف والشأن في حمله ليد بحسب قيمة على البها في  
 للسلطان عاقلة بالنية ما بلغت لان معنى النفي في هذا الباب بليل ان القيمة اذا انقضت عن الدية سحبت القيمة  
 وان لم يضمن سحبت للمولى ولكنه في العبد ملك ما ان كان الواجب بدل المانية يجب تقديره بالقيمة بالنية ما بلغت كما في النقص  
 نقول اعتبار من النقص اولي من اعتبار من المانية لانها اصل المانية قائمة بها فان نفسية لوزالت بالموت لم يبق المانع لو  
 زالت المانية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب النقص من الكفارة معنى النفسية منه دون معنى المانية فكلذا في ايجاب  
 المانع في ايجاب الضمان بمعنى النفسية لا طمنا خطر الحال وخطره باعتبار منته المالكية لان كمال حال الانسان في الاصل ان يتقنه كمال  
 المالكية بجميع الزكوة وبما حوت ثبوت المالكية المال وبالزكوة ثبوت المالكية النكاح وقد انقضت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المانع فلا  
 من ان ينقص بذلك ما انقضت ودية الاتي من دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضري  
 المالكية واما مالكية المانع ودية النكاح ولا يبعد منها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المانع لم تنزل مية بالكلية فانهما ثبوت  
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسقط  
 اليه والعبد وان لم يبق اهل الملك الرقبة غير ان التصرف في المال الذي هو اصل اهل الانتفاع العبد على المال لانه مع صفه الرقبة اهل الحاجة  
 فيكون اهل نقصانها واصل طريق قضاء الحاجة ملك العبد الاتي ان المانعون اتحق اليه كسبه كما ثبت لانه يتعلق الدين  
 يكسبه الذي في يده الا ان المانع لا يملكه ولا يملكه مع العارية وكذا الواجب العبد المانع لا يملكه المانع الاستدراك من المانع ما ذكرنا  
 كان العبد او محو كذا في مائة شرح اجمال الصغير فوجب القول بنقصان في دية لانا لتصفيف والمال الانوثة فينعدم احد ضري المالكية وهو  
 مالكية النكاح فانه وان ملك المانع رقبته وقصر فادى لملك النكاح لى مملكة في فله والى مملكة لكتين بالكلية وجب تنصيف وينها واما  
 غرض اجواب عما يقال بحسب هذا التخرج ان ينقص دية العبد من دية امر بهتار الرقبة لانتفاض لكية عن مالكية امر الرقبة لانتفاضها  
 ان مالكية العبد والتصرف اقرى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التفتيش اعتبار الرقبة بل ينقص بالخطر في شرح وهو عشرة ما هم لانها





لما یبتدأ العبد من هذا الوجه لم یصلح له المولی ولم یستطیع مخالفاً بحقوق الله تعالى ویصح انذاره بالحدود والمقتضات یؤاخذ المولى  
ان یتصرف فی ذمته بان یشترى شیء من ان الثمن فی ذمته لا یقدر علیه فلو كانت مملوكة للمولى یقدر علیه وقابلة للدين أيضاً  
ببطلان ثبوت دين الاستهلاك فی ذمته وبطلان ان العبد المملوك لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انسا  
لصح ویؤاخذ به في احوال المكان العبد یؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تتم اتمام الديون من كرامات البشر وبالرق لم  
یخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك یقع العبد بالاعتق وكان اصلاً في حكم التعريف الذي هو امر مصلی مقصود منه و  
لك العبد وكان عاملاً في التعريف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا یصح على المولى بالحد من الديون ولو كان نائباً لرجح علیه لو كفل  
یخرج على المولى والمولى یخلفه ای العبد فیما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلیة العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان مملوكاً  
عن التصرف لمحق المولى مع قیام الاهلیة لان الدين اذا وجب فی ذمته یتعلق بالاهلیة الرقبة والكسب استثناء فاما ملك المولى فلا  
یتحقق الاستیفاء بدون رضاه واذا اذن فقدره یسقط حق الاذن فكان للحج كالمكاتبه فلا یقتل لتخصيص جنوع دون  
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرفاً لنفسه وكان حكمه واقعه لكان یبني ان ینفذ تصرف العبد المملوك فیما اذا اشترى شيئاً ثم یحق  
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم یحق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه یفقد الكساح والبیع لسقوط حق المولى ولما لم یفقد طمأنه  
نائب عن المولى فی التصرف قلنا العبد وان كان متصرفاً لنفسه یقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التعريف بموجباً للملك للمولى لا یكفي  
تفنيده على العبد بعد اعتق عند ذوال المانع من ثبوت المانع لان التعريف یقع بجمته لا ینفذ بجمته آخراً بخلاف الكساح لا ینفذ  
على الوجه الذي یقتضی ان الملك اذا وقع للعبد فیه وكذا فی الرهن یكون الملك فی الثمن للرهن فیکون تفنيده بجمته ذوال  
المانع من تخسیر تفسیه واعلم ان لما اختار فی ثبوت الملك للمولى بطریقین احدهما ان ملك العبد بالتصرف یتبع العبد ملك  
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عال لنفسه لان على الانسان من ذمته ان یقع له دين ان یقع لغيره كان واقعه  
كالمكاتب لما كان كسبه لیس من وجهه ونفسه من وجهه لم یجعل نائباً عن المولى بل هو مال لنفسه فكذا هذا وانما یقال ان ملك الرقبة  
لا یقع للمولى حكماً للتصرف لانه ینفذ للعبد فیکون ملكه لانه لا ینتجی تصرفه الا انه لما لم یقع اهل الملك فقدره لا یقع له فاستحق المولى  
لا بالتصرف ولكن بطریق آخر فانه عن العبد لانه اقرب الناس الیه لقیام ملكه فی الرقبة ولهذا قال ابو حنیفة رحمه الله ودين  
العبد یمنع ملك المولى فی كسبه لانه انما یشتی الملك من جهة العبد كالوارث مع الميراث فثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه  
رقبة لا یتصرف العبد والی هذا الطريق انما اشیخ بقوله والمولى یخلفه فیما هو من الزوائد وانما جمل من الزوائد لانه مشرع وسیلة  
الى ملك السيد الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غیر مقصود بل هی من الزوائد قوله ولهذا ای ولان الملك  
لا یثبت للعبد بل للمولى یخلفه فیه ولان الاذن غیر لازم جملنا العبد فی حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالكفيل وان كان هو مملوكاً  
ففي نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم یكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكفيل والمولى كالمولى حتى یثبت  
الملك له ولما كان للمولى حق الحجر علیه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عز الكفيل بدون رضاه كان العبد لما اذن  
له فی حكم بقاء الاذن بمنزلة الكفيل فیما یخلفه كالمكاتب لان المولى لا یملك عزه بدون تعین نفسه فلم یكن جملته بمنزلة الكفيل فی حكم بقاء  
الملك بل هو بمنزلة المولى شطرن بقوله ومما سأل الماذون ای اكثر باستلغ بقاء الاذن ای جملته فی حكم الملك





عليه قبل الذكر بالانتماء الى احد دون الذكر في مقتضى الكلمات ولما انقضى بل سيعان بل من الرجل لان في ذلك ثبت انفس على خلاف مقتضى ما ذكرنا  
ان انفس المبدع حرة على سبيل المال المساواة المحي بسبب العصبه والذبح على كمال العصبه وجو بل انفسه قبله اذا كان قاتل عندا ولو خلف العصبه لا وجب  
القصاص من قتله اسلام لان ذلك وجب لثبوت الاصله ولا يحل القصاص لثبوت المال له لا يحل بالنسبة والعصبه لان الاوصاف الذي ينبغي عليه  
القصاص من غيرت لاجل العصبه كونه متملا امانة العصبه تعالى اذ اعمل والا اولا لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصبه وهذا  
اصلا لا يتفك منه وما عداه من الحرمة والمالكية والعصبه صفات دائمة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتصل بالقصاص منها وقد عرفت  
المساواة هنا في معنى الاصل الذي يتج على القصاص وطلعت العصبه لاجله فلا وجه لرفع القصاص من القصاص البديل فلتقتض ان لا يكون  
الزائدة فهي معتبرة في تنفيذ البديل فكيف غام في حق القصاص فلا بد من بيان القصاص من الرجل الذكر والانثى وثبوت التعاقب بينهما  
في البديل قوله وادجباله فيقتضيان في اجماد اي مقتضيان في امره لا يقتضيه في ان الرق لا وجب خلا في قوسى البديل مسلكه  
القدرة على تامين قدرة بالمال وقدرة بالبدين والرق كما ياتي في المالكية المال ينال في المالكية منافع البدين لانهما يتبع البدين لثباتهما  
به والبدين للمولى وملك الاصل على الملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدين غير ان المشرع اشتغل بتأخير بدنه عن الملك في بعض  
العبادات كالصلوة والصوم فطر العبد ولم يثبت في بعض فطر المولى كالحج واجهاد فلما لا يحل لاقتال غيره اذن المولى بالاجماع اي  
فان الرق اوجب القصاص فيجب عليه السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حرم لم يقاتل لا يكون له شيء لان  
مولاه الزعم سوزته المقتضى لاقتال هو فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه او بغيره اذ لم يفتح لاوليهم وحدثنا الشافعي فيهم العبد  
والعبي في المرأة لان ابنى عليه السلام يوم غدير النساء والعبيان والعبيد وتسكت العامة بحديث فضالة ان عبدا رضي الله عنه انه  
عليه السلام كان يرضع للمالك ولا يسهم لهم و بان للعبد غير محارب بنفسه فان المولى ان يمينه من المخرج والقتال فلا يسو بيمينه وبين  
القتل هو بل لهما في نفسه ولكن يرضع له ولا قاتل معنى الترخيص ولا يلزم عليه ان لا يقتل بالماضي قال من قتل فقيلا فله سلبه فانه يستوي في  
استحقاق السبب بين العبد والحر و ما كان سلب قتله اكثر من سهم الحر فليكون يستوي بينهما في استحقاق السهم لانه يقول استحقاق السبب بعد  
التفصيل بالقتل او بما يجاب من الامام ولا تعارض بينهما في ذلك بكمالات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اقلية الكرامة  
انقص حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في السبيل بين الفارين من الرماح ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق  
الغنيمة وما يسلكه من الحديث محمول على الرضخ لما ادى من عمر مولى ابى الدخان قال شهدت حروا فملكوا فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لذا في السيرة الكريمة والمبسوط فقبين باعقنا ان اذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المجرى هو الذي يستوجب الرضخ المأذون له في القتال فله سهم  
السهم الكامل لا تخافه بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة وحمل والولاية لقبين للذمة ثم حمل  
شرع في بيان الولاية يعني للذمة الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيره بالعبد لا سائبة من القضاة  
الحكمية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء ادا وبى والرق عجز على فينا في الولاية كما ياتي في المالكية المال ثم الفصل في الولايات  
المرء على نفسه ثم التعدية منه لغيره عند وجود شرط التقدي والولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله اجمع العلماء ان  
العبد المأذون له في القتال ملكا في حرمه حجاب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق فيبقى ان المبيع ايمان المأذون في القتال  
كما لا يبيع ايمان المجرى عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله و اصدقه الرواة يمين من ابى يوسف رحمه الله لان الايمان شرط في الولاية فصرف

على ان لا يرد المولى على المولى ولا ولاية العبد على غيره فلا يصح ان يكون المولى له ولاية في المالا لان المولى لا يملك الا  
في المالا يخرج من اقسام الولاية باعتبار الماذون له في افعال صار شرعا للزوجة في الغيبة من حيث انه اتفق من فيها فاذا اسن فقد استحق لنفسه  
في الغيبة فله ان يملك المالا ان تم تعدي الى غيره لعدم تجريم فلم يكن هذا لان من ابا لولاية لم يصح مثل شهادة بحدية بلال رمضان حيث لم يصح لاتبنا  
ليست من ابا لولاية بل هي التزام العود بنفسه ولا تم تعدي الحكم الى غيره فان قيل من لم يجر عن افعال مثل الماذون له في افعال الرخص  
او افعال فنيته ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محمد بن عبد الله والشافعي رحمه الله في الشركة في الغيبة ايضا قلنا قد ذكر في الديك في العبد  
اذ افعال كل منهما اذن مولاهما في القياس لا ليس من ابل افعال وانما يصير بالمال عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في  
في المستامن ان قاتل باذن الامام لم يتحقق الرخص ولا قتل في الاستحسان يصرح له لانه غير محجور عن الاكتساب يحض شخصه هو كالمالكون  
في حجة المولى ولما لا اذا اخرج من افعال له في العز من المولى لانه لا يكون مشغولا بمهمة المولى حاله افعال ودما يقبل فاذا اخرج من  
القتال حالما وصيب الغيبة وزال الضرر ثبت الاذن منه ولما لا وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور افعال في نفسه وسلم  
من العمل فاذا اخرج من ايمانه لم يكن شرعا في الغيبة منهم امله وذا القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما  
ثبت له بعد اذ من افعال لا قبله ومن ثبت الشركة لم يجر وقت الامان ومن منهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعدينا  
لحق السليخ بالابطال بتداولان منهم من اس ثابت بالنظر الى السبب فكان من ابا لولاية واجاب الامام ابو غري رحمه الله عنه بان  
الامان انما شرطه كونه جملة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيلك من يملك الفساد في المستقبل ولا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى  
واستحق الرخص محجور عن افعال في المستقبل لانا حكمنا بضرورة قتاله ورفعا لمحجور عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد  
المحجور او الشركة شيئا دايما وبم كان تصرفه نافذا والرجع سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه في هذه الحالة ولكنه لو تبرع في شيء  
لا يصح لان التبرع انما صار مشروفا في حق كونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحج في المستقبل قائم والحج فلا يصح التبرع منه فان قيل  
كيف ثبت الشركة للعبد في الغيبة وقد ثبت ان الروح ينافي ملكية الممال لان الشركة ثابتة للمولاه لان الرخص العبد يكون مولاه  
لستحقا بالعبد كما يكون اسم افعال مستحقا بالفرس قلنا الاستحسان ثابت للعبد لانه السان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ذلك المستحق  
كما يخلفه في كل سائر الكساية فيكون الشركة ثابتة نظر الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من ابل للاستحسان اصله والسبب على ان  
العبد القاتل باذن مولاه لو مات قبل الامتداد واقتمت له المولاه اعتبار الموت من له سم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما  
جادد لرب استحق سم الفارس قوله وجعل به الاصل وهو ان الرق لا ينافي ملكية غير الممال من الدم والحيوة وله ما يملك العبد من تصرف  
لا يمنع عليه تعدي حرره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجورا كان او ما ذونا بالحدود والقضاء اي بما يوجب الحدود والقضاء  
على الماله الاصل الحرية في حق الدم ما يحجوه من لا يملك المولى الماسة ودمه واطراف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقضاء  
كان اقراره بما يقتضي نفسه فاصح كالمص من الحر ولا يمنع صحة لزوم كفاف ماله التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان  
بمخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق غيره وهو المالهية تصدافين القوة ضرورة ومع اقرار العبد بالشركة  
المستحقة ما ذونا كان او محجورا فانه يجب اقطع فلم يجب ضمان الممال وقال في حرره اعدا لا قطع عليه فيكون ضمان الممال في افعال  
من كان ما ذونا وبهذا المتق ان كان محجورا لان اقراره في حق الممال يلا في حق ان كان ما ذونا فانه يلا في حق ذمة وهو متفك المحجور

استفد ذلك فإني حق القطع قيل استفتيته والفتاوى حكم الأذن لم يتبين ولها الأيسر أنه لو أقربان نفسه لكانت إقراره باطلاً و  
 كذا إقراره بما يوجب استحقاق نفسه أو جزئ منها يكون باطلاً وجبه قولنا أن وجوب الحق على العبد باعتباره أو من مخاطباً بامتياز  
 أنه مال مملوك وهو من هذا المعنى مثل الحر ما ذونا ومجوراً فإقراره فيما يرجع إلى استحقاق الجزء وكذا إقراره لهذا لا يملك المولى الإقرار  
 عليه بملك المولى على عبده فيه نيزل منزلة الحر كما للطلاق وبالأئمة مع من المأذون يعني إذا أقر العبد المأذون  
 بسرقته مال قائم بعينه في يده مع في حق المال بالاجماع غير على المسروق منه لأن إقراره في حق المال لا في حق نفسه  
 وهو ملك الله منفك المجزئ فيصير وفي حق القطع مع عندنا خلافاً لفرجه الشد لما من الوصيين وفسخ المجزئ بامتناع موقوف  
 فعند أبي حنيفة رحمه الله إقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقاً فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند  
 محمد رحمه الله لا يصح أصلاً فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق المأذون المال فيقطع  
 يده ويكون المال للمولى وهذا إذا كذب المولى قال المال كافاً إذا صدقه فإنه يقطع ويرد المال إلى المسروق منه بخلاف وجوب  
 محمد رحمه الله أن إقراره بمجر عليه باطلاً لأن كسبه مولاة واستفد يده كانه في يده المولى الأيسر أنه لو أقر فيه بالنصب لا يصح  
 فكذلك في السرقة وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقاء المال للملك مولاة فلا يمكن أن يقطع في هذا المال لأنه ملك المولى ولا  
 في مال آخر لأنه لم يقر بالسرقته فيه وجب قول أبي يوسف رحمه الله أنه أقرسنتين بالقطع وبالمال للمسروق منه وإقراره محبة في القطع  
 دون المال فيثبت ما كان إقراره محبة دون الآخر لأن أحد الحكمين منفصل عن الآخر الأيسر أنه قد ثبتت الكمال دون  
 القطع كما إذا شهد بالسرقته رجل عامر أو ابن فمجرد أن ثبت القطع دون المال كما لو أقر سرقته مال محتكك وجب قول أبي حنيفة  
 رحمه الله أنه لا بد من قبول إقراره في حق القطع لما بينا أنه في ذلك سبق على أصل الحرية ولأن القطع هو الأصل فإن  
 التقاضي يقتضيه بالقطع إذا ثبت السرقة عنده بالنية ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكاً لا يغير مولاة أو حر  
 أن يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاة وبثبوت الشبهة فيثبت ما كان من ضرورة كمال المولى أحد الثوابين فالحققة الشبهة  
 ثم أو على المالك نسب الذم عنده فيثبت نسباً لا حرمة ويطلق مقتضى الشبهة فيه للضرورة فمذاشلة كذا في المبسوط قوله  
 ولما أسي ولأن الرق ينسب في ملكية المال ولأن الرق ينسب في كمال الحال في أهلية الكرامات حتى تنقضي فثبت ضعف  
 برقة بحيث لم يمتل لذين بنفسها قلنا في جنابة العبد خطاؤه أي العبد يصير جزاً بجنابته يعني يصير العبد كجزء عليه أو بآية  
 جزاء الجنابة فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجنابة إلى وليها لأن خيار الفداء بالارث لا في الواجب باب القتل ضمان هو صلة في ما  
 من وجه ثانياً مبتدأ لأن كون المثلث غير مال ينافي وجوب الضمان على الألف وكون الدم مالا ينبغي أن يمدد بوجوب الحق  
 للمثلث عليه فوجب الضمان صلة في جانب المثلث لأنه لا يستغنى به شيئاً وهو مضاف في جانب المثلث عليه ولكونه صلة لا يصح كمال  
 بالذمة كما لا يصح بديل الكتابة كاشنا لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيها لا يجوز بعد القسطن كالحجامة حيث ثم كون هذا الضمان  
 صلة يمنع الوجوب على العبد لأنه ليس بأهل لاصلة وهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك أن يمس شيئاً وهو غير قول  
 لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بأهل فإذا لم يكن إيجاباً عليه لكونه صلة ولا مقلته لا بالاجماع ليجب عليه ضمانه  
 ابتداء الدم جعل الشرع رتبة العبد مقام الأدهن حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدراً أيضاً إذا لم يمس



في العلم ان بعض المكن وتوله للان نيتار المولى القدا متفصل لقوله يصير خبرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتيه المولى  
القدا ان يصير اى الواجب عادة الى الاصل وهو الارش في الخطا عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يخل  
بالا فلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة المحال به على المولى ان يصير الرقانة القدا بمنزلة المحال كان العبد احال بالواجب على المولى  
فيكون بالافلاس الى رتبة كما في المحالة المحيطة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار القدا وليس عنده ما يودي به الى اولى الجناية كان الارش  
دنيا في ذمته والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء  
الا ان ضوابطان تقيده بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار عرق المولى الجنائية  
لان المولى يمكن من تحويل قسم من العبد الى الارش باختياره القدا فاذا اسطاعه الارش كان تحويلا يحتم من اهل الى محل  
قضية فاذا تحتم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل المحتم لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل  
ان يكون السجاسة هو المصروف الى جنائته كما في القدا انما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاني حرا لتقدر الدفع فكان اختيار  
المولى القدا نفلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا ادعى ما عليه بافلاس  
يعود الى الاصل كما في سائر المحالات والوجوه حقة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائته العبد من الدفع والقدا والجزم في اختيار  
اذا اختار احدهما لعين ذلك واجبا من الاصل كالقدا اذا اختار احدا الاشياء الثلاثة فهنا باختياره القدا يبين ان الواجب هو الدية  
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانبع من الجنائية فلا يكون الاولياء الجنائية سبيل ولا ان المولى الواجب الاصل في القتل الخطا  
هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موثمة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصير خيرا في القدا  
انما يصير الى المرفق ضرورة على انه ليس باهل للمصلحة فلا ارتفعت الضرورة باختيار المولى القدا عاد والامر الاصل فلا يخل بالافلاس  
وقيل هذه المسئلة بينة في التحقيق على اختلافهم في القفليس فعنده لما لم يكن القفليس معتبرا لان المال عادورا كان هذا القفليس  
من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمته لا اطلاقا وعند ما كان القفليس معتبرا والمال في ذمته القفليس كان ما ديا كان هذا القفليس  
من المولى اطلاقا بحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكذلك المرض حادثة للبدن حادثة عن المجرى  
الطبيعي والتدوير في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في افعال ذمة  
الفعل ثلث التغيير والنقصان والبطالان فالغير ان تحيل صورا لا وجودا لها خارجا والنقصان ان تضعف القوة مثلا والبطالان  
التي فانه لا ياتي في اهلته الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من  
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزواج والا ولا هو العبد ولا اهلته العباد اذ لا تحيل بالعقل ولا يمتنع من استعمال حتى يحتاج  
المرض بطلانه واسلامه وسامها يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض متافيا للمعتن كان ينبغي ان لا يتعلق به حق العبد ولا يثبت حرم عليه  
بسببه كونه لما كان بسبب الموت بواسطة تناوب الامر والموت على خلافه الورثة والعقار في المال لان اهلته الملك بطل بالموت  
فيملكه اقرب الناس اليه والذمة تجوز بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشقولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض  
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بما له في الحال لما كان الحكم ثابت مقدرا وليده ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة مستند الحكم  
الى اهل المرض اذا حكم بتمتد الى اول السبب كمن خرج بعد الخطا ثم كفر قبل السراية ثم سرى بعض التكفير لان وجوب التكفير حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطهر في الاخرة اذ ادا له العبد الوجوب فيموت فكذا كسبنا هذه خراب الدمنة وتعلق بالموت حكم الموت  
 فيستند الى سبب الموت ثم كرون المرض من اسباب الموت شرعية المبادى على المرض بعد الكذا هي الطائفة قاروا او قلوا او شلقيا على ما عرفنا في فروع الفقه  
 ذكره من سبب تعلق حتى الوارثه والغريم بالمال كان من اسباب الموت فتنسب اليه ما يقع بعد الموت كحق الوارث والغريم وهو مقدار التيقن فحق  
 الوارث تعلق هذه بهذا العقد وجميع المال في حق الغريم الكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيها لا يتعلق به حق عديم او وادى مثل  
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي الباقي من الدين او على ثلثي الجميع لان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وادى  
 الطبيب والنكاح بمثل المثل ونحو ذلك مما لا يحصى انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت فيستند الى اهل المرض لان حلة الحجر مرض ميت لا ينسب  
 المرض فيقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم تمام الوصف واذا اتصل بالموت معار اصل المرض موصوفا بالامانة والراية الى الموت  
 من اوله لان الموت يحصل بضعف القوي وتراوفا الا الامر وكل امر حرة من المرض مضعف موجب للموت بخلافه جراحات متفرقة  
 من الموت الى الموت فانه ايضا ان الى كذا دون الاخرة فتم المرض علة الحجر بالقتال بالموت من حين اصل المرض الذي اصابه كالنصاب  
 صار منقضا بالتمام عند تمام الحول من اهل الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف بعد عبده فصار تصرف محو راحيه ولكن  
 العلم يعلم قبل اتصال بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع من المرض يحتمل الفسخ  
 كالمبته وبيع المجابة فان التحول بالجملة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والتقص عند  
 تحقق المجابة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالا حقا اذا وقع على حق غيرهم بان  
 احقق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان احقق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال محكم هذا المعلق حكم التيقن قبل الموت  
 حتى كان عبدا في شهادة وسائر حكمه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المالى فذلك بالدين وهو محرم  
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ لان حق المترين في ملك اليد دون ملك الرقبة فحق  
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك يد الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق الابن مع ان يبيد قد  
 زالت عنه لبقا الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة سوى ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والصدقة ونحوها ولو  
 اسحقق المالية لله تعالى كالمزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها ولو صيته بذلك اى بالصلوة واداء الحقوق المالية لما علمنا ان  
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج ونحو الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض كونه محجرا عليه كما لا يصح من  
 راحي الا ان اشيع اى لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظر الى ان الانسان مغرور بملكه مقصدي عمله يحتاج عند حوله انما ينسب  
 الى بلاني فله فيه فقط الشارع له بالبقا ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصره لبقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق بملككم  
 فثبت امواكم في آخر ما تمكم بياقوة على امواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعاى للورثة موصوفا الى المرض فثبت له  
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يحجى في ذلك  
 ميل الى البعض ومضارة للبعض ففسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصلكم التذنى اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان البتة  
 اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الورث فاشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اى الشارع الا ليعاى  
 للورثة بقوله تعالى ليوصلكم التذنى اولادكم وبطلان الصاوة اى نسخ الصاوة المرض للورثة بتولية نفسه لغيره كعبه عن جميعه التبدية في

مقدار ما يوصى به لكل واحد حكمه بذلك كما قال الله تعالى لا تدعون اسم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في  
 قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويلا كمنح القبلة الى الكعبة بطل ذلك اى العباد ابا عبد الله من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوابا لسؤال  
 وهو ان يقال لما اجاب بالشرح له الايصاء بالثالث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يخرجوا الايصاء به ذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به  
 كما جاز للاجنبي وكما لو وصى شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح يشرح في حق المريض الوصية لورثته يقول تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى الايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان  
 الشرح لما جرحه عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة هادت صورة اتصال النفع وبنيانه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة  
 المحققان بالتحقيق في موضع الترخيم اشبهت به الاشياء اتصال الصور بوجع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عندك في  
 اعيان التركة سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعند ما يصح بشئ القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال من الوارثه من شئ مما يتعلق بمقتضى وهو الماله في تلك  
 الوارثه والايجبي فيد سواء ولو حقيقته رحمه الله يقول انه اثر لبعض ورثته يدين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك الحق سائر الورثة  
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالماله يتعلق بالعين فيما بينهم حتى  
 لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكمه انه لو قصد اتيار البعض في  
 من ماله روي عليه قصد فذلك اذا قصد بالعين كذلك يستتبع بيعه منه مثل القيمة اكثر فثبت ان البيع من الوارث الايصاء له من  
 من حيث انه اتيار بالعين وان لم يكن الايصاء معنى لا يشرع او العوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الايصاء معنى  
 لا تارة يتركان المريض اذا اقر بعين او دين لو اراد لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمه الكذب  
 او من اخاير ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكلان  
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذلك لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه المذمى له على الوارث منه وان لزم الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا الايصاء له بالدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا  
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث ماله في الصحة فقد استحق برأه ذمته عند اقراره باستيفاء  
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يبرحى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرضه ليعود  
 كذا يقول اقراره بالاستيفاء في المحاصل اقرار بالدين لان الدين يقتضى اتيار المدين وان كان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف  
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان النسخ هناك بحق نحرار الصحة وحق الفراء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء  
 ولو قسم منهم فلم يعاود اقراره بالاستيفاء محققا فثبت انما حق الورثة في استيفاء بالعين والدين جميعا لان الوارثه خلافا  
 والنسخ من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة فانه لا يصح اقراره بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه لا يصح اقراره بمقتضى حق الورثة  
 فلا يجوز مطلقا كما في المبسوط وشال الحقيقة فانه لو لم يذكره الشيخ رحمه الله واما شال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحل لغيره الجيدة  
 يورثه او لغيره الجيدة بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالبروة اذ عدله من خلاف الجنب الى الجنب بل  
 على ان غرضه ايصال شفعة الجردة اليه فانما لا يتصور عندنا المقابلة بحسبها فتقوس البروة في صحة دفعها لغيره من الورثة وانما  
 يتعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوس في حق الصغار ونحوه لغيره عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه لم يفسد



يعقوب المحمود فيه حتى لم يحرك له بيع الجيد من ماله بالرومي من جنبه أصلاً كما أنها لا يرى أن المرء يبيع الجيد بالرومي من الجانب  
 يعتبر خروج من أثبت ولو لم يكن له مدة معتبرة لجاز مطلقاً كما لو باع شيئاً بمثل القيمة قوله وأما الحيض والنفس فكذلك الحيض في الشرعية  
 ومن نفيته عن المرأة المسلمة عن الرأى والصغر واخره بقوله رحم المرأة عن الرحم والدا والخالدة عن اجزائها وعن دم  
 ولا استخاضه فانه دم حرم لا رحم وبقوله السليمة عن الرأى عن النفس فان النفس في حكم المرفقة حتى اعتبر قصرها من أثبت  
 وبالصغر عن دم تراه من جهة دون ثبت تسعين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة حقيقة لا دة  
 فانها لا يولد كان الهية لاهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يخلان بالهية ولا بالقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي  
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل الطهارة عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ ارا الصوم نصاً بخلاف القياس اذ  
 الصوم يتأدى مع السجدة والسجدة بالسجدة لا اتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفس لولا النفس وهو ما روي انه عليه السلام  
 قال الحائض تيمم الصلوة والصوم في ايام اقربها ويجوز ان الصلوة قياساً فانه لا يتأدى مع الاحداث والائتناس فيقوت  
 الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لقوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشرط وفي قضاء الصلوة  
 خرج لقضاء بعضها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليا كانت الواجبات واخله في  
 هذا التكرار لا محالة والنفس في المداوة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للحرج الذي  
 وهو منوع شرعاً فذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاها للصوم لان الحيض لا يزيد على  
 عشرة ايام وليا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة التكليف  
 وان سقط ادائه عنه كمن اعمى عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفس مستقلاً لقضاء اذا استوى  
 كما كان سقطاً لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خود من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مستقلاً للصوم لوجه كان  
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر ولما سقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم  
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا ينبغي احكام عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة  
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاشترى اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند  
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلاً فكان القياس  
 نبيان يسقط وان لم يستوعب الا انما تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يخل بالالهية فلا يلزم  
 سقوط القضاء كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذلك الموت عند الحيوة لانه امر وجوبى عند اهل السنة لقوله تعالى  
 خلق الموت والحيوة ولما قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلا ذمة لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال  
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعدم لا محالة لقوات الشرط ولذا قال لانه يخرج خالص  
 اي ليس به جزء القدرة لوجه واخره عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس  
 ينال الصلوة بقاؤه قد رتب فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالهية احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام  
 الدنيا فاقسامها اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو من باب التخيير كوجوب الحج وغيره

ومنها ما شاع من حاجة ومنها ما لا يصلح لقتل حاجته فتقوله يسقط به اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا  
 وانهما يسقط لان التكليف ليعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم المذمى لا يرجع زواله مسقطا للتكليف ضرورة وقوله لغوات  
 ثم خذ وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الفرع من النسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى  
 صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الامتثال ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختياره بين ان يفعل باختياره فيصاب بين ان يتسركه  
 باختياره فيصاب عليه ولهذا اى ولغوات هذا الفرع وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة يسقط عن الميت في  
 حكم الدنيا حتى يجب اداءه من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق المتقاضي  
 عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة  
 وتسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم  
 ما سائر القرب في سقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يعني عليه لما ثم لا يخفى لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور  
 بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غير بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين  
 او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرمون والمستاجر والمضروب والبائع والودعية يبقى بقاء اى بقاء العين  
 على ما دلت المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد وهو المال والفعل تبع لتعلق  
 هو الجهر بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفصل  
 وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالدية  
 او واجبه بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بغيره والذمة حتى ينضم اليه اى الذمة على ما دلت المذكور او الضمير الى  
 المحرم وما يوجب الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله  
 فالحال بالاعتناق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام  
 بالذمة الرقبة والسبب اليها الضعف لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسبى ولان الذمة لا يحتمل  
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت النفس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت  
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان  
 جنون الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة بسقط المطالبة بهنئلا استحال  
 المطالبة الميت بالدين وعدم حوازم المطالبة غيره اذ لم يبق مال يوم المولد والوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكفا  
 شريحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها  
 الا يري ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه ومنها لا يصح  
 الكفالة لتأديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فهنا اولى عن ان لا يصح لاصحها تودى الى ان  
 يلزم على الكفيل باليس على الاصل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفيل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد طالبا  
 بل ان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والذمة ثابتة اذ يصور ان يصير

المولى فيطالب في المال ويتصور ان ليقبض المولى فيطالب بعد العتق فلا تصور المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ليقبض المطالبة  
 مستحقة عليه فيصح التزامها بقدر الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان  
 اخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم  
 يؤخذ الاصيل به لان العذر المبرر هو الاطلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث  
 لا يطالب به الكفيل قبل طول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله  
 قوله وانما ضمنت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا احتمال الدين  
 كذا في حق الحق يقال انما ضمنت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية  
 التي في حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقيل ابو يوسف ومحمد والشافعي  
 رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا الموت لم يخرج  
 ميراثه للحقوق الواجبه ومبطلها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بان مطالب حاله في هذا يقال به  
 الاخرى بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو حق  
 المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة  
 لا فلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفلس وعن لا نسلم  
 ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في الحمل هو ضعف الذمة وخراجهما فيكون الدين  
 غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم الحمل لا العجز بالمعنى فينا كذا لانه ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين  
 لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا جهنا بخلاف الكفالة عن النفس الحي فان الذمة كاملة متحالة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق  
 المطالبة المفلس خصوصا عندا بيمينه رحمه الله ولان الاطلاس لا يحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه  
 بطريق الصلة اى كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كفقعة المحارم والزكوة وصدقة العطر ونحوها  
 بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يؤخذ  
 فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي اى  
 الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة  
 عنهم اذ هي ثابت فيهم بكونهم مخلوقين محمد بن خلق الله تعالى واحداً والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبثق على العجز  
 والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها يشاء عن العجز الذي هو دليل  
 النقصان ولهذا قيل الحاجة تقصير يرفع بالملووب ويخبر به ولا يخبر فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة  
 فيبقى له اى الميت مما كان مشروعا له الحاجة ينقض به حاجته ولذلك اى ولا يبقى اى ينقض به حاجته قدم جواره على  
 ويؤثر لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حاله  
 المحيوة مقدم على حق التجهيز اذ حتى لم يكن لهم ان ينعوا شابا به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجهيز على





حاجة استحصل الحرية فوجى حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل ببقاء المالكية لزم القول ببقاء مملوكة اذ المالكية  
 صمدية تبقى عليه ورغم ولا يمكن القول ببقاء المملوكة لان البقاء المالكية لغنى الكرامة والكرامة لا ينافي مع  
 البقاء المملوكة لان المملوكة لا يتصور ان يصير مستقلا بعد موته فيفسخ الكرامة لان القول بقاء المملوكة يمنع بقاء المالكية  
 لان المملوكة لا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكة وحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكة شرط لتحقيق المالكية فلا يثبت  
 بمصوده ببقاء المالكية مع المقصود لكن من شرط بقاء مملوكة لم يكن انزال الحق فيها لتحقيق المالكية والشروط  
 اتباع فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان المملوكة باقية من وجه حكمنا بنقضها المتفق بوجود شرطه وانقرت بملكيتها التي استقامت  
 بالعقد واذ ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوة لان الارث يثبت من وقت الموت خلا من استناد المالكية والحق  
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله  
 وذلك خلف على قوله بقيت اى وبقا ما تبقى بالحاجة بقيت الكرامة وقلنا ان السبوة افضل لوجهها بعد الموت  
 عندنا لان النكاح في حكم القاسم للحاجة فالم ناقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوف على  
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت نقدر ارتفاعه الى حلف ومهاجعة وهي حق النكاح  
 في مقام حقيقة في البقاء حل المس بالنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما لبسنا ما لبس رسول الله لا لبسنا  
 يعني لو لم يكن ان رسول الله عليه السلام يفسل بعد الفوات لما حصله الانساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يفسلها  
 خلافا لما في لان النكاح بموته ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس بالنظر كما لو طلقها قبل الدخول بهاد ذلك لان المرأة  
 سكرت في النكاح وقد طلبت بليته المملوكة حقيقة بالموت اذا لم يبق محل للتصرفات المختصة بالمملوكة ولا يمكن البقاء كما بعد  
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لاننا لم نشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعنا عليها فلو بقيت لحي  
 نصارت محالة ولان الحاجة منها الى الفضل وهو من باب النعمة فالبقاء مملوكة لهذه الحاجة يعود الى اعتبارها لا ثباته عند حيا  
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقا رجل الملك للحاجة قوله ولما اصى ولما  
 ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالا بالصلح او العفو  
 البعض انما يثبت حتى يقضى منه ديونه وينفذ صاياه ويحرم فيه حمام الورثة والكان الاصل وهو ان الخصاص يثبت للورثة ابتداء  
 لا لاقتول ذلك لان الخصاص ثبت شره لكونه الشارعية الصدد ولا يثبتها الجحوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يمت  
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند القضا حاجة المقتول وعندنا حاجة لا يجب له الا بالصلح المقصود اوجه من تحرير كفاية  
 وتنفذ ديونه وينفذ صاياه والخصاص لا يصلح لهذه الحاجات اصلا ولا جارية وقت على حق الاولياء ومن وجب الاتفاص بمجوده بالاستئناس  
 ولا تضارب على الاخذ والانتفاع باله عند الحاجة فيوجب الخصاص للورثة ابتداء لانه ثبت لميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق  
 لمحصل منفعة اشقي لهم ومن الميت ولو وقع الجناية على حقه ولكن السبب لعدم الميت لان السلف لنفسه ومجوده وقد كان منتقفا  
 بجميعه اكثر من انتفاع اولياءه بان كانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب الخصاص له من هذا الوجه لكنه لا يخرج عند ثبوت الحكم من  
 ابيه الوجوب له وجب ابتداء للمولى القاسم مقاسه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك المولى في كسب عبده والمفردون لا ابتداء على سبيل الخلافة

المراد

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن الوكيل وليومنه قوله تعالى ومن قتل مغلوبا فقد  
 جعلنا لولييه سلطانا أي ان ابتداء ثبوت القصاص للمولى القاتم مقام المقتول ولهذا صح عفو الموارث قبل موت المجرم ومخالفه  
 أيضا استحقاقه لان العفو مندوب اليه فيجب له فيقتل المالك ان هذا معنى قوله القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت  
 وهو عبارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وان ثبتت الورثة ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند القتل باللازم  
 ابتداء من غير ان ثبت للميت في حق من غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لان الخلف يصلح  
 حوائج الميت من التجهيز وتضاء الديون وتنفيد الوصايا فحمل سورثا كما سائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيسب على حق الورثة فيحمل  
 عند ضرورة تعدد القصاص كانه هو الوجه الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعقل الميت  
 فيستد وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يكون  
 ايضا لانه واجب بقابلية تقويت دمه وجوته الا ان ثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصح كحاجة الميت بعد انقضاء جرمه  
 وان ترك الثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في الخلف عدم هذه المانع فحمل سورثا ففارق الخلف  
 الاصل اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح دفع حوائج الميت ولا اثبتت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وثبتت مع  
 الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتميز يفرق الوضو في شدة اللزوم اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و  
 التراب بلوث فكذا ههنا قولنا اما احكام الآخرة وهي لا يعلو كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والنظام  
 التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب  
 الطاعات وانجارات وما يلقاه من عقاب مائة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولحق جميع هذه الاحكام كمالها  
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمار والميراث للمفلس في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحق القبر  
 الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجزاء فيرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاجزاء فيما يرجع الى احكام الدنيا  
 روضته وادامى ترويضه وادامى من اهل الكرامة والثواب والحضرة نار ان كان من اهل المشقاوة والعقاب ترجع الى الدنيا  
 ان يصير له روضته بكرمه وفضل وان يعذب نار من فتنه القبر وعذابه بسببه وطول انة الكرم المنعم والمريان ذو اللطف والفضل لا احسان  
**فصل في العوارض المكتنية قول** واما اجمل فلذا قيل اجمل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون  
 المعلوم مستلزما او اجمل تحقيق بالمعوم كما تحقق بالموجود او كون المعلوم اجمولا غير داخل في الكل وكلاهما فاسد وقيل هو مذهب  
 نقض العلم عند احتماله وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فاحتمال الوصف باجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح  
 في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انما قيل يقول في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافرا في اعتقاده حكما من الاحكام  
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما اتصل وادخل للتعرض وادخل دليل الشرع في الاحكام  
 اجملت التغيير مثل حزمة الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد الوصل داخل دليل الوجوب لوجبه فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلما  
 حتى انه لا يطبق للكفر حكم الله تعالى كذلك قال ابو حنيفة رحمه الله انما لا يخاف من الاجماليين بل يحكم بالحرام على ما عرفتم  
 في اصول الفقه فخر الاسلام ويجعل له الما قبل لانه لا يحتمل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقاب الله فان اجمل حينئذ











قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فغيره ليس من انظارنا ان  
 لم يقسم على القياس فهو على من لا اجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو على من لا يقرب من السنة على خلاف  
 ودخول احد ما فيكون خاصا قوله والنوع الثالث جعل يصلح شبهة اخرى شبهة وارية للحد وياتي في معنى العقوبة من الكفارة  
 وهو الجعل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة امي كجعل في موضع تحقيق فيه اجتهاد جدير بحال الكتاب السنة وهو امر  
 بالصحيح او الجعل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كما يجتمع امي كالعصائم اجتمع في رمضان اذا فطر على ظن ان  
 الجارية فطرته لم يلزم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان المجاعة عند الاذاعي يفسد الصوم فيصير شبهة في سقوط  
 الكفارة كذا في بعض المتأخرين وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان العصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفسد  
 ثم كل شبهة ادلم استفتت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه فسبحه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل شبهة فان فساد  
 الصوم لو حصل ان شئ الى باطله ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جمل هو غير محقق فان  
 استفتى فيها يفتي من المقتضى ويعتمد على فتواه فافاء بالفساد فان فطر بعد ذلك يستعد الا يجب عليه الكفارة لان على المعامى ان يجعل يفتي  
 المعامى ان كان من يفتي من المقتضى ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مختطبا فيها يفتي لانه لا دليل للمعامى فيه سوى هذا  
 معناه وغيره صحيح ولا عقوبة على المخذور ولو لم يستفت ولكنه بلفظ الحديث ولم يعرف نسوة ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن  
 الكفارة عليه لان الحديث هو النجاس منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يسلط النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على  
 الكفارة لان يعرف للاخبار واليصلح من صحته وسقطها وتاسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للمعامى ان ياتخذ بظاهر الحديث  
 يكون ان يكون مخرجا عن ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فافالم يسأل فقد قصر فلا يجوز كذا ذكر الامام حسن  
 فثبت من الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ماد حديث ليس بمعتبر فان قول الاذاعي لا يصير شبهة لانه مخالف  
 للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذا لك قوله ومن زنى بجارية والده ما  
 القسم الثاني وهو الجعل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الادلة لا تكون في الفعل بل في الشيء شبهة لا تتأثر من الاشتباه وشبهة  
 في المعنى فيصير شبهة الدليل المستبينة الحكمية فالاولى به ان يظن الانسان باليمين ليل الحول ليل فيه ولا بد فيها من الظن فثبت  
 الاشتباه والثانية ان يوجب الدليل الشرعي النافي للحكمة في ذاته مع تخلف حكمه عند كمال التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة  
 على ظن من يفتي به لا يقتضيه الشرع الاب جارية انه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الموثرة  
 امران في شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت مالك بك هو قائم فلا يفرق المحال من الظن وعدمه فيسقط  
 ومن القسم الاول ما اذا علم ان جارية ابية او جارية او امه وهي الرجل جارية امرأته فان قال علمت انها على لا يجب  
 الحد فثبت عندنا قال زفر حجة الله عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا قد تقر بدليل انها لو قال علمنا بالحكمة  
 بغيرهما لم يثبت فلو سقطت انما سقطت بالظن والظن لا يعني من الحق شيئا كمن وظن جارية اخيه وقال علمت انها  
 كذا لم يثبت ولكن قول قد يثبت بينهما شبهة الاشتباه لان الاطلاق متصلة بين الاباء والابناء المتأخرين والامه لست  
 لا يقبل شبهة في احد من اصحابه والولد حيز وابية فربما شبهة انها لست متصلة لاصل كون خلا لا يجوز



ايضا فيصير هذا الجبل شبة في سقوط احد كقوم سقوط اعلى مائة خمر لم يحب احد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو نزل بجارية اخيرة  
 وقال لمنعت انما نزل الى حيث لم يجعل الجبل شبة في سقوط احد لان منافع الاملاك بينهما شبة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير  
 الجبل شبة بقوله النوع الرابع بل يصير هذا الفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ليس  
 بدليل بالدليل وكذا الاول يوثق في اسقاط بالسقط بالشبة دون غيره والثاني يوثق في جميع ما يوقف على العلم فاجعل في دار احب من  
 مسلم لم يهاجر يكون عندنا في الشرع حتى لو كنت له ولم يصلي فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في  
 رحمة الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام جارا لثبوت الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء الجمل في ذلك لا يسقط القضاء بعد تفرغ السبب الموجب  
 كالنائم اذا اذنت بعد مضى وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل في حق عدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير بالاشتقاق  
 والشرة لان دار احب ليس محل اشتقاق الاحكام الاسلام فيصير الجبل بالخطاب عندنا غير مقصفي طلب الدليل وانما جارا جارا  
 قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار احب بسبب القطع ولان التباين عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يصلي  
 ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاء لان دار شيع الاحكام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتترك السؤال  
 والطلب فيصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الممار في العمران لما نانا الممار عدم فيتم وصلي والممار وجود لم يجز صلوة لانه مقصفي ترك الطلب  
 في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب المفارقة على نيل عدم المار وتيمم وصلي حيث جازت صلوة لانه ليس بمقصر ترك الطلب في المار  
 فاذا لم يكن على طمع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله ذلك لاسي وجعل من السلم في دار احب جارا لوكيل بالوكالة وجعل المولى  
 بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغ اخيه اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكل مع شئ يتسارع اليه  
 ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يفسد ما ولو وكل بشئ شرعي لعينه فاستراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو  
 باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام  
 من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التباين التسليم ونحوهما وينتفع على الوكيل شره وكل شره بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من لا يقبل  
 شهادة له يطالب العبد بعدة تفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبها قبل الاذن فلا تثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم  
 لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه كمال ولا يثبت قبل العلم فلا ان تثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية  
 كان اولى وكل اجعل الوكيل بالغ بالغرل وجعل الماردان بالوكالة وعذره خفاء الدليل ولزم الضرر على كل واحد منهما  
 الغرل واكثر الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يعرف على ان يقتضيه دينه من كسبه ورفقته وبالغرل و  
 الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد للحق ولو دى بعد التقيق من خالص ملكه وفيه من الضرر بالانحفي فيتوقف بثبوت  
 على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بجباية العبد اذا جنى العبد جناية فاعاد  
 المولى بين الدفع والغدا فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعناق ونحوها بعد العلم بجباية يصير مختارا للفساد وهو الارش فان  
 لم يعلم بجباية حتى يصرف فيه يبيع ونحوه لا يصير مختارا للفساد بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ولا يصير جملها بجباية  
 عذرا والمرأة بالانكاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوته قبل العلم رضانا بالانكاح لان دليل  
 العلم في حق هو الا لان هذه الامور لا يكون مشورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجباية والمولى بالانكاح فاني



يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث ينرم على المولى الدفع او الفداء بخيارية لعبد  
 وينرم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع وينرم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشريعة  
 شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير مسألة العدة والعدالة لان فيه الزمان على ما في بيان اقسام السنن قوله والامة النكاح  
 بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامة المنكوحه ثبت لها الخيار ان شارته اقامت مع الزوج وان شارته فارقت له قوله عليه الصلوة والسلام  
 ليرة حين اعتقت ملكك لضحك فاخترى وهو تمديد الى آخر المجلس لانه ثابت بخير الشريعة فيكون بمنزلة الثابت بخير الزوج  
 ويسمى هذا الخيار العاقبة فان لم تعلم بالاغتياق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لما شرعا كان اكمل منها عذر احتي كان لما مجلس العلم  
 بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واكمل يصلح عذر اللدفع والان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة  
 بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتها الدليل في دار الاسلام مقام احكام وكذا دليل العلم بالاعتنا  
 لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاجراء بخلاف اكمل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير لاصفية الصغير  
 الاب واجسد من الاوليا الصبح النكاح وثبت لها الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر ممن هو قادر على  
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تأثره القصور في اقتناع ثبوت الولاية في المال فثبت لها الخيار اذا ملكا احد نفسها بالبلوغ كالامة اذا  
 اعتقت ويسمى هذا الخيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت الخيار لما عدم تمام الرضا عنها ورضا  
 البكر الباقية تميم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكت ولهذا ولو بلغت ثبدا لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار  
 العلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان اكمل منها عذر انقضاء الدليل اذا لم يمتد بالنكاح وان علمت بالنكاح و  
 لم تعلم بالخيار لم تغدر وحمل سكوتها رضانا لدليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر في اعتبار احكام الشريعة في دار الاسلام  
 وعدم المنع من التعلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتماع اليه بعد البلوغ  
 فلا تغدر باكمل ولا نسخا تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع للزام النقص للدفع لان من له خيار  
 لا يدفع ضررا طالما هو فان المسئلة معروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وشره ولم تفعل ذلك مجانه وفسقا فثبت انه شرع  
 للزام في حق انخضم الآخر واكمل لا يصلح حجة للزام واعتقته تدفع زيادة الملك عن نفسها واكمل يصلح عذر اللدفع ولهذا  
 شرط القبض الوقوع الفرقة في خيار البلوغ فتمم ما اجمعهما به ختار قبل القضاء بيرة الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت  
 الفرقة بنففس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتا في سرائر وملك  
 عليها لتطبيقين وقت اداء ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل  
 الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القبض فكذا دفع زيادة الملك فلما  
 في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة بخيار تنوهم ترك النظر من الكو  
 وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضار قوله واما السكر فلذا قيل هو سرور يغلب على القتل بسبب اثرة بعض  
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله لهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعلا هذا  
 القول لا يكون ما حصل من شرب الخمر والاشغال الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غلبة العقل



الانسان مع فتور في بعض ايامه بشدة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وغلة وقيل هو مفتي نيول سيم العقل عند مباشرة  
بعض الاسباب المزلية على هذا القول لثبوتها في الجاهل بالباطل من الرجز عليه بمباشرة المذنب لان  
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باشبهه ولم يبق المسكران من آثار العقل في فلا يحكم ببقائه لو هو نوحان ليكره بطريقه  
كشرب الدار اسي كسكة حاصل بشرب الدار مثل الافيون والبنج كذا ذكره في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي في الامم غير المحرم  
رحمة الله في فتاواه وشده على الجميع الصغير قاطعا عن الى صنفه وسيفان القورسي رضى الله عنهما لان الرجل الذي كان عالما  
يفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعقابه وذكر في المبسوط لا بأس بان تداوى الانسان بالبنج  
فان اراد ان يذهب عقله فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المسكره والنظر  
اى كسكة حاصل لشرب المسكره بها فسادا بحسب الحظر وبشرب الصطرايا بان اضطر الى شربها للعطش فسكره بانه اسي عند  
النوع من السكر منقولة الاعمال حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الهو فصار  
اقسامه المخرج وسكره بطريق محظور ويؤثر كسكة اسي مثل شرب كل حمض من الاشربة نحو الحمض والمطبوخ يادى طبعه في العقل  
ويؤثر بانه اسي هذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لا لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم  
سكار حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطايا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بممان للخطاب وان كان في حالة  
الصحة فكذلك ايضا اذ لو كان سنا في حاله لكان قبل طهره اذ سكره حمض وحمض عن اهل الخطاب فلا تضلوا الا ان الواو  
للحال والاحوال شرط في صحة كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا افساده ظاهر لانه اضافة الخطاب  
حالة ساقية له ولما مع ههنا عفا اذ اهل الخطاب في حاله السكر فان قيل السكر لعمرة عن استعمال العقل ونهم الخطايا  
والاعمال فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتركه كالتامم والغنى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدار الحال  
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقابلة سبب التعذر الوقت على حقيقة وبالسكرك لا يقوت هذا المعنى ثم قدرة على  
فهم الخطاب ان فانه باق سنا وانه يصلح عذرا في سقوط الخطاب لو تاخر عذره بل يوجب الى تكليف ما ليس في الوجب والى  
الجميع فاما اذا كانت من جهة الحب لم يثبت فاقامة زجر عليه في الخطاب متوجبا عليه وذلك لانه لما  
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بلا اقدام على الشرب متصفا بالقدرة فحقه التكليف  
متوجبا عليه من الامم وان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق الى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يجب على  
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذ ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يستعمل شيئا  
من الابلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يورث في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها  
ويقتضي تصرفا كلها فيكون قوله كذا في الخطاب والعتاق والبيع والشراء وشي من الولد الصغير ويؤثر في اقراره واستيفه  
وغيره لا يخطى بالصالح وبالشكر لا يخدم عقدا وانما يغلب عليه ما يسهو عن استعمال عقله وذلك لا يورث في حقه كذا في  
الالهوة استصحابا كالمطالعة من حقه اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يكرهه انما  
في القياس وهو قول ابى يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في كذا من كذا في كذا

كما صرح في اعتبار قوله وفساد وجه الاستحسان بالملوثة يعني بالقصد والاعتقاد ونحن تعلم ان السكران غير مجتهد لما قبله  
 به ليل الا لذكره بعد الصواب كما كان عقد القلب بالنسب خصوصاً ان المذهب فيها يخار عنك وروية وعملها هو المالحق من الامور المشهورة  
 ان كان كذا كان هذا العمل للسان ان القلب لم يكن اليقين معتبراً بما في الضمير فحين كان لم يخلق به حكمنا كما لو جرس على سلسل البصير  
 كانه كذا خطا كيف ولا يخطئ سكران من التكميل بجملة الكفر علة ودرجاتها فانما انظر بالكلية بالذلة لا بتفصيل استحقاق بالبين وهو كذا  
 صدر عن نصه صحيح فباعتبار الاطلاق لا يحمل سكران المحذور عند رافى الردف حتى يمتنع صحتها بخلاف جعل عذرا في غير المضا لان القول بعدم صحتها  
 فباعتبار كنهها في اعتبارها لا ينسب اليها كنهها بل ينسب اليها العبادات من ملاحم مثل الطلاق والعتاق والحق والحق والحق  
 سكران النصف قد تحقق فيها من الابل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا تقربا لحدوده اسبب الاقرار بالاشرة اسباب  
 الحدود والحق لصدقه تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقترن بشئ من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن القول  
 بحدوده الحدود يصح وقد قبل دليل الرجوع وهو السكران لا يثبت على شئ مما يقول البيرى ان العلماء اتفقوا ان السكران لا يحقق بوقوعه في الحدود ولا يكلام عدم اعتبار  
 على قولنا فيتم السكران مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار بحدوده من مباحثه سبباً لانه لو اغتبط بالحدود حتى لا يثبت  
 في سكره كذا ايسر سكره لانه لا يثبت بحدوده لانه فصل بسبب هو محذور فلا يصح سبب التحقيق وكذا الحكم في باقية اسباب الحدود وبوقوعه في الحدود  
 ولقد صرح في السكران لا يمنع من الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعصا من حقوق العباد فبذلك ليل الرجوع وهو السكران  
 ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين من ركني الجانب  
 للاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكران وان كان يقارن ذلك للاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤخر فيه دليل الرجوع ولو  
 اثبتت الردة فالسكران من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله ولما اهلل فيقول للعيبى غنة وفي الاصطلاح هو ان يردا شئ غير  
 وضع للعيبى الردى من الوضع منها وضع اللغو لا خير كالا سلب لبيك المعلوم والانسان لا يحيد ان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام في  
 عقله لا لحدوده معناه حقيقة كان او تجازا والنصرف الشرعى موضوع لا فائدة حكمه فلا اذ يد بالكلام غير موضوع العقل هو عدم افادة معناه  
 اصلا ولذا بالنصرف غير موضوع الشرعى وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل  
 للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع اللغوى مراد وفى النزل كلاما ليس بمراد ولذا افسر الشيخ رحمه الله العيب  
 اذ العيب لا يفيد فائدة لاصلا هو معنى ما نقل عن الشيخ ابى منصور رحمه الله ان النزل لا يراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المجاز  
 الحقيقة ومقابل النزل الحد ومجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفا لهما ولذا اجمار المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه  
 الصلوات فخلوة عن الافادة وهو باطل فلا يثبت في الرضا بالباشرة معنى لما كان تفسير النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا  
 بباشرة نفسه النصرف لان الما زل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائاهم ولذا لا ينافى الرضا بالباشرة  
 كغيره لروية ما زل لان التكميل بجملة الكفر لا ينافى الاستحسان بالبرهان الحق وهو كذا فبغير مرتبة بنفسه النزل بما ينزل بخلاف الكفر على الكفر  
 على لسانه بجملة الكفر حيث لا يفر لانه غير راض بالباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اى النزل نيابة  
 الاختيار يحكم اى حكم ما ينزل به حاله راض بمنزلة مستند طائفة في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه حكم لا غير ولا ينافى  
 الرضا والاختيار في حق مباشرة المسبب لان قوله يجب والمستند يتوجب من الرضا والاختيار فكذا في النزل بوجه

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم الا ان النزل في البيع يفسده وشروط الخيار لا يفسده على ما يشهد به اجماع من الاختيار وان  
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكره فصار النزل في جميع النقصان بمنزلة شرط الخيار فيكون ثمة في كل نقص كالبيع  
والاجارة ولا يؤثر فيما لا يمتنع كالطلاق والعناق ولما كان النزل ينافي في اختيار الحكم والرضا يشترط في خروج الاحكام من النزل على انفسهما  
في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب لا يمتنع ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع النزل كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت  
مع النزل ثم جملة ما يدخل فيه النزل انواع ثلثة النشاء تصرف واجار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانتشاء على  
وجوبه ما يتعلق بالنقص في البيع والاجارة لا يمتنع كالطلاق والاجارة ايضا على وجوبه الا في احوالها لا يمتنع ما يتعلق بالاعتقاد والانتشاء على  
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسمة الاول هو الانتشاء الذي يمكن النقص اذا دخل النزل فيه على ثلثة اوجه  
اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما  
ان يبقى متقادما على البناء على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضر بها شئ او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول  
وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال لبايع مثل المشتري الى انظر البيع بين الناس لكنه ليس بيع في حقيقة بل هو بجهة واشهد عليه القضاة  
على البناء عليه فيقصد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه فلا يتردد  
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في  
سلبه اليسوع الفاسدة ولم يوجد في النزل ولان النزل الحق بشرط الخيار انه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح فحق الفاسد الى ان  
يمنع وصار متقادما على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما ما يوجب فساد البيع على احتمال الجواز يمنع ثبوت الملك للمتعاقدين  
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذلك النزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فتشترط  
في وان اجازة احدهما دسكت الاخر لم يحز على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخر سقطا خياره ولكن خيار الاخر  
يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازة جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا احدهم لعدم اختيارهما للحكم وقد اخبر بذلك بالاجازة لكن  
عند ايجته رجمة احد يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعد لا يصح كما في الخيار  
المورد لو اسقطا في الثالث يصح وبعد لا يصح للتفريط والفساد بعضي المدة كذا هما وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز  
الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم قصد ردة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر بها شئ او اختلفا  
فحينئذ ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو اتوا ضا على البيع بالفى درهم او بائة دينار ببيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على  
البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فحينئذ وجه بانفراد فقوله اذا توصفا على البعير  
بالفى درهم على ان يكون الثمن العت درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن العت بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على  
ما وضحه فان الثمن العت فان ايجته رجمة الله في احدى الروايتين عنه ذهب الى صح وعندهما ينعقد البيع بالعت درهم  
وهو رواية محمد بن الاملاء عن ابي حنيفة رجمها الله لانها قصد السمو بذكر احد الاعين فلا حاجة في صحيح للعقد الى اعتبار  
تسميتهما الالف الذي ذكره في مكان ذكره والسكون عنه سوار كما في النكاح ولا يثبت حنيفة رجمة الله ان الموصوفة السابعة  
انما يعتبر اذا لم يوجد حنيفة ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وقصد بيعها



جائزا ولو اجترحت الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احدهما لا يقين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه  
 شرطا لا يفتقار الى البيع بالالف ويصير كانه قال بعينك بالالفين على ان لا يجب احدهما الا يقين لان عمل النزل في  
 منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بفتح لاحد  
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حرد وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالموافقة  
 في البديل يجعله اسه يجعل البديل يعني قبول تمام البديل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عند التمنية  
 بالموافقة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما يقتضيه من  
 فيصح للعقد وهو المراد بالموافقة في البديل لانه فاع كل واحدة من المواقعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة  
 العقد والعمل بالموافقة في العقد الثمن يوجب فساد العمل بالاصل في العمل بالموافقة في الاصل هي ان ينعقد البيع  
 صحيحا عند تعارض المواقعتين فهما اسه في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالموافقة في الوصف وهي ان لا  
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان يوادى بالا اعتبار من الوصف فلهذا يجب اعتبار التسمية فكان  
 الثمن الفين وهذا اسه البيع بخلاف المتكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما بينته فامكن العمل فيه مواقعتان وهما  
 الموافقة بالحد في اصل العقد وهو اصفه بالنزل في قدر المحصر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحصر بما شئى او جفقا  
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو الموافقة  
 وكان العمل بهما حق عند الامكان واما اذا توخى على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف قد قسم فان البيع جائز  
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى المتبادر او على انه لم يحصر بما شئى او اختلفا وهذا استحسانا وفي القياس  
 البيع فاسدا منها عقد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البديل فيبقى  
 العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل بما قصد التجدي في اصل للعقد فلا يذم من تصحيحه وذلك بان ينعقد  
 البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا  
 بالالف ودرهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضوعة بخلاف جنس ما توخى عليه مبطلا للموضوعة  
 كذا في المبسوط وقرئ ابو يوسف ومحمد رهما الله بين النزل بقية البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول الحد  
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد للبيع بالالف في الفصل الاول بالمسمى بالفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل مع  
 العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقدا بالالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود  
 والنزل بالالف وكان استسما للاخر شرطا لا طالب له لانها وان ذكرنا في العقد لا يطلب واحد منهما لاتفاقا على انه نزل  
 وليس لغيره ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطه كل يوم كذا من  
 من الشعير واشترى حمرا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الشعير لا يفسد به العقد كذا منها واذا كان كذلك ينعقد البيع  
 ويطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالموافقة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار الموضوعة  
 يوجب خلف العقد عن العمل بالبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل الثمن

۱۲۳۴

المأمن ووجوب الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق  
 المضاف سبب منقضى الى الوقوع وليس بعد في الحال كذا قيل ولما لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان مذهبنا مستنداً في البيع بشرط  
 انما ثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيها الشرط لان النزل لا يمنع من النسخ والسبب اذا ثبت  
 وجوبه لا يمنع من خلاف البيع فانه يقبل الرد والمخس وعكس يقبل التراخي عنه بشرط انما لا يؤثر فيها النزل لا يري انه ينال الوقوع وان دخل المنزل  
 فما كان المال فيه مقصوداً او هو النسخ فانما كانت ضمن الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال او على عرق او على دم او على قتل ذلك منقسم على الاسباب  
 المقتضية على اثني عشر وجهاً وانما كان المال في هذا النوع مقصوداً لان المال لا يجب فيه بدول ذلك فاما شرط المال معلوم في مقصود  
 وما حصل في الفصل ان المنزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عند ما يلزم التصرف ويوجب المال في جميع الوجوه وهذا جنيفه رضى الله عنه  
 وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف على استقاط المنزل ومنع لزوم المال في الحال بما على اصل وهو ان المنزل لا ينعزل بشرط انما لا  
 لا خلاف لما مر واجتمع لا يحتمل شرط انما لا ينعزل بحال انما لا ينعزل من جانب الزوج كانه كمال لما ان قبلت المال اسمي فانت ماله في  
 لا يملك المهر جرح قبل القبول وقبله شرط المهرين فلا يحتمل انما لا ينعزل كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل كذلك انما لا ينعزل من جنيفه  
 رضى الله عنه كما لا ينعزل عن خيار الشرط على الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك ماله لغيره لا يري ان المال لا يكون  
 من جانبها فوجب قبل قبول الزوج مع رجوعها ولو قامت من محبتها قبل قبول الزوج لطلبت كما في البيع وانما جعل ذلك شرطاً  
 في حق الزوج فانما في حق نفسه فهو تمليك له جعل شرطاً بهذا الوصف كره حل قال لاخر ان يملك منها المهر بكذا فغيرها  
 خيمه ملحق بالمهر فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه انما لا ينعزل فاذا اطلعت بحكم انما لا ينعزل كونه شرطاً لان كونه شرطاً بهذا الوصف  
 وهو انه تمليك ماله فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فيعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المهر في هذا  
 اذا انفكا على الباري الا وجه الثلاثة وسواء اذا استمر لا باصل التصرف او بعد البديل فيه او بغيره فاما اذا انفك على الا وجه الثلاثة  
 على الاخر اقول على انه لم يحضر بها شئ او انما انفكا فالنصف لازم والسبي واجب بالاتفاق لبطان المنزل عند ما لا رجوع  
 انما عند على المنزل الذي هو خلاف الاصل كما سببته فصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجهاً وحصل بالاتفاق في  
 تسعة منها مع اختلاف التحريم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التولية من كتاب الاكراه بعد ذكره من كتاب النكاح  
 والطلاق والعقاق من المأزل وكذلك لو طلق امرأه على مال على وجه المنزل او اهتمت بداره على وجه المنزل وقد توافقت قبل  
 فوك انه نزل ببيع الطلاق والعقاق ووجب المال قال الشيخ الامام ساجد الشمس الامنة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في  
 الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عند ما قلنا فلا يحتمل المنزل ثم قال وهو ان  
 لا باطلاً على باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأه على مال او خالعها بطريق المنزل او بعد البديل بان سببها الطين وقد  
 تراخى على ان يكون البديل انما يجب بان خالعها على ذاتها مسماة وقد توافقت على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورسماً  
 سبب الشئ عند ما ولا اعتبار لما توافقتا عليه وصار انما البديل السبي الذي يؤثر المنزل فيه لو ثبت مقصوداً بنفسه كالذي هو  
 مثل التصرف الذي لا يقبل النسخ وهو الطلاق ونحوه تبعاً له في المنزل وان كان موثراً في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعاً لما يؤثر  
 فيه المنزل او العبرة بالتصديق لا بالنسخ كالمالكه الثابت في ضمن عقد المهر من يلزم بغيره تبعاً فان قيل لا يقسم على المال في



بذلك النوع تبعا لانه سواء فيه مقصودا بقوله واما ما يقع بكون المال فيه مقصودا وليس سلفا انه فيه مبيع لا نسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر  
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اقر النزل فيه حتى كان المهر العاقبة اذ انزل فيه بقدر البدن ودون الاغني كما سلف في مبحث  
 قلنا المال منها مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للمقد لا بما بمنزلة الشرط  
 فيما لا يشترط اتباع على ما عرف فيخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقبة لان  
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج ودون المال فاما في البتة فله نوع احالة حيث  
 يتوقف ثبوته على اشتراط العاقبة في ثبوتها وذكره ثبت مع النفي صريحا واذ كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم النزل على اثر  
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق  
 فوجب ان يكون النزل كذلك متعلقا بالاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل الة للمكروه فيما يصح ان يكون الة له  
 وفي ايجاب المال ليعلم الة لان له يجازى به استهلاكه سواء في الاستهلاك به او في جعل الة له في حق الوجوب  
 فلو كان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصح الة فصار كما في الاكراه  
 على الاحاق فان نفس العتق مقصود على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتفاق بقول الة للمكروه واما النزل فلا يمنع  
 المال من حيث انه يتقبل الفضل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فوجب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد  
 لا يمنع كالمطابق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عليه قوله اما عند ايجافه فان الطلاق يتوقف على اختيار  
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق المجد واستقاما النزل لكل حال يعني سواء انزل بالاصد ولا يقدر البديل كمن  
 بعد ان يتقسط على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص من ايجافه رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا قال  
 لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخير ثلاثا ايام فقلت قيت ان روت الطلاق في الثلاثا بطل الطلاق و  
 ان انقارت الطلاق في الثلاثا الايام ولم ترو حتى مضت المدة فطال طلاق واقع والالف لازم للزوج فكذاك هنا اى و  
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اى كمن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله عند من لو  
 اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وفاء القياس اذ الطلاق من الاستقامات وتعليقها  
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط  
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ومطل اشتراط الخيار فيها والثلث  
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان النزل بمنزلة خيار الشرط  
 مودا فيكون لها الخيار ما تبيننا فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شارعت عند ايجافه رضى الله عنه  
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العاقبة  
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتعد بالثلاث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى  
 العاقبة لكنه تابع في البتة للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث  
 كما قلنا وكذا في غيرها من النكاح ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في غيرها من النكاح

على مال والصالح من دم المودع في الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو شرفه المنزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع  
 بما لا جارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا  
 اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجدة فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل  
 القول قول من يدعي الجدة والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد  
 اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم الصحة واما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل  
 فكان القول قوله وكان دعوى الآخر كدعواه خيارا لشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما صح العقد  
 لان مطلقة يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موشرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم  
 يذكر اذ كان في العقد لم يثبت الخيار والاصل فهذا أشد وعندما العمل بالمواضعة اولى حجة كان القول قول من يدعي البناء  
 في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانهما تواضعا لا كينيا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون  
 فعلمنا بناء على ذلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا  
 لا ينفيد ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا  
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة المنزل لم يبارضا ما شئ فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او خلاف  
 بين البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا المنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه من جهة  
 ان الاخر يصح ناسخا للاول اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لانه لا يوجب العمل بالاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام  
 عليه اذا لم يسبقه مواضعة على المنزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهننا بخلافه من المنزل ايضا  
 وعدم اتفقا على البناء على المنزل فيحمل عليه ويجعل المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المنة  
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط  
 ولو تواضعا على ان يخبر انهما بتألف هذا الصيد امسه بالالف ورجم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت  
 ببتك جدي منها يوم كذا وكذا وقال الآخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خبر مستحيل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا  
 كان باطلا فبلاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قربه الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبار به ومهنا قد ثبت كون الخبر  
 عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و  
 بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او حنقا او كاح لم يكن ذلك  
 حكا حاد الاطلاقا ولا حنقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك حكا حاد الاطلاقا ولا حنقا وفيما  
 بينه وبين رجوعه وجعل وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق والحنقا على انه كذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين  
 الاقرار والانشاء في هذه المقررات مع التلبية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اسي وكالاقرار تسليم الشفعة  
 طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة وانما  
 طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

نقول ان فلانا اشترى هذه الدار واما شفيعها وقد طلبت الشفعة والطلب الا ان فاشهدا على ذلك وبهذا لا يطلب مستقر شفعة  
حتى لا يطلب بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالثة طلب المحضومة والتمليك فاذا اسلم هذا لا يقبل طلب المراجعة لطلب  
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغاله بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يطلب  
شفعة السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكاه بعد طلب المراجعة وطلب الاشهاد بالتسليم  
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يطلب بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المراجعة والمقرر  
على انه بالخيار ثالثة ايام لطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احدا للموئنين على ملك  
ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العبيد عند ابي حنيفة واسم يوسف رحمه الله كما لا يمكن البيع والشرع لا يثبت  
على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيطلب التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيطلب التسليم كما يطلب بخيار  
الشرط ويقيم الشفعة وكذا لك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء العرقم في انه يطلب النزل حتى لو ابراه باز لا لا يصح ويصح  
الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على ابي بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى  
سنة التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار  
الشرط وكذا لك لو ابراء الكفيل باز لا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صاح الكفيل على عين  
وذلك العين او رد العيب بنفسه الصريح والقبول الكفالة فكذا كذلك لعل فيه النزل فعينه من الثبوت كما تحركه اذ اريد  
بكتوبنا خياشني بوجه الحق تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ازل لا يجب ان يحكم  
بالبان في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقترار باللسان وقد باشر احد الكافرين و  
الاتسار باللسان على سبيل الرضا والاقترار هو الاصل في احكام الدنيا يجب الحكم بالايمان بما عليه كالمكره  
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الكافرين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه احيى الايمان  
بمنزلة الشاهد لا يقبل حكم الرد والراي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراجعا عنه فلا يحتمل ان يرتد  
اسلامه بسبب كذا يرد البيع بخيار العيب والردية فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردية  
بالنزل فقدم بيانه والذكر اعلم قوله تعالى فله الشفعة فله الشفعة هو الخفة والتحريك ليقال صفحت الرياح الثوب اذا شفعته  
وحركة منه زمام سفينة اى خفيف ومنه اشرعية عبارة عن خفية لغزاة الانسان فتمحرك على العمل بخلاف موجب المال  
الشخص من قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف كينا ولى ارتكاب جميع مخطورات فان فيه  
ارتكابا من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوبه  
وهو مبدى المال واكتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسروا بعضهم بانها السرف والتبذير ولم يعهم عند طلبة  
ارتكابا بصيغة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سقفا حقيقة ولذا لم يتعلق بها احكام السفه  
فسروا بعضهم بانها تصرف صدر عن العاقل بقدر الاطمان والاعتدال واخر يقول العاقل عن المجنون ويقول تصرفا عن الخطاء ويقول  
الطمانج والعتلاء عن تصرف الرشيد انه لا تحمل بالاجرة لانه لا يحمل بالقدر وظاهر السلامة التركيب بقا المعنى للتحريم على



ولا باطلتها فلو عقل كماله لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يمتنع مما يلزمه من امانة الله تعالى فيما طلب بالادار في الدنيا ويحذر  
عليه في الآخرة واذا بقي امانة العقل امانة الشرع وصل ووجب حقوقه بقي امانة العقل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاكبر  
لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كائن الحال الا يرمى ان العصبى اهل التصرفات مع انه ليس بالايها  
حقوق الشرع وصل وتحمل امانة فمن هو اهل العقل امانة اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع  
ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه الحال انه لم يمنع مجراؤه لم يحرم قوله ولا يوجب الحجر اصلا ام لا يوجب  
السفيه الحجر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالكساح والفتاق ولا من نفسه يتحمل الفسخ ويبطل الهزل كالبع  
والاجارة واعتلت في وجوب النظر السفيه بحاله عجزه عن التصرفات واثبتت الولايات للغير على ما هو متعارف من الضياع كما وجب  
للعصبى والعجون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز  
الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات لثبوت السفيه على ما يبطل الهزل ودون ما يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك  
عليه امن سببها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولايات على السفيه وذلك لا يتصور  
الا بعد الحجر عليه لان السفيه مبذور في ماله فيجوز عليه نظره كالعصبى بل اولى لان العصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق بهنا  
فلا يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حق للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه  
ان اغنى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعيالهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحجر دفع الضرر  
عن العامة مستروح بالاجماع كما في المفتي الناجي والطبيب الجاهل والكارى النفس وحق الدين السفيه ايضا فانه  
وان كان عاصيا لم يمتنع يستحق النظر باعتباره اسهل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا لا يملك  
وكذا لا يملكه ومما انتهى عن النكاح حجره بطريق النظر لما هو والمنهى خلافه بينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فان ثبت  
بطريق النظر بقي ماله من التملك فثبت نظره لان منع المال غير مقصود بعينه بل الاقرار ملكه ولا يحصل هذا  
المقصود ماله بطلان اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بفن فاش او بالقرار بغيره باليخلف الولي عليه من ماله وانما ثبت  
الحجر في حق المطلق العنان والكساح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير  
منع كلام العقل انقصه المذهب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير من كلام العقل  
لا تباح الهوى وبكافة العقل لان نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق به الهزل لا يوثق به السفيه ايضا وكل تصرف يوثق به  
الهزل وهو ما جعل يفتح يوثق به السفيه واجتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حرم ما طلب فيكون نطاق التصرف في ماله كالرشد فان  
كونه مخاطبا ثبت اليه التصرف او التصرف كلامه بلزمه والية الكلام بكونه ميلا والكلام الملمزم بكونه مخاطبا وبما حرمه ثبت المالكية  
ويكون المال خاص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من امانة في محله لا يمنع نفوقه الا لما منع والسفه لا يصلح ما غاين نفوقه  
التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه ككابر عقله في التبذير للبلية هو اه مع علمه بقبحه وفساده عاقبة فلم  
يجزى ان يكون سببا للنظر لكونه مبعوضه الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى بمجته وفسد ما يوضع عنه الخطاب وان كانت  
الواجبات وتعددت في حق من الشرك بالمجون والافناء والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعقاقه ونذر

جميعه وأثره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطل عليه اسباب المحذور والعقوبة حتى لو شرب الخمر أو زنى أو سرق أو قتل  
 أو سب أو قذف أو غيره من هذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مقتسباً بعد انسلوخ من عقل  
 في اسباب النظر كان الأولى ان يعتبر فيما تنذر به بالشبهات ولو كان مجرد بطريق النظر كان الأولى ان يحجز عليه بالانقار بالاسباب الموجبة  
 العقوبة لان غيبته يتوقف نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطهر في دفع الضرر عن نفسه فغزال الأولى وقوله هو مستحق النظر في العقوبة  
 قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكلبين يرد العقوبة والمجب ثم النظر عليه في الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضرراً  
 فوق هذا النظر منها قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان ولا يتعدى اليه والى ما تم به باليهام ذى نية اصلية لان الانسان انما  
 يتصور من سائر الحيوان واليهام فلا يجوز الطال هذه النية لحياته المال بخلاف منع المال من بلانه انما ثبت بالنقص غير مقول  
 المعنى لان منع المال عن الكلب مع كمال عقله وتميزه غير مقول اذ الملك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه فهو شبيه بطريق  
 العقوبة عند بعض شائخنا لا بطريق النظر فان شبه جنسية وهو يكابر العقل واتبع الهوى والمحكم يتعلق به يصح جزاء كالجواب  
 المال فيعمل جزاءه فاعرفنا سائر الاجرة بهذا الطريق وهو انما يسترنا الى السبب في جنونه مما لا يوجب عقوبة فسيبناه عقوبة كما لو كان في الزنا  
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تقيده الى منع الانسان من تصرفه لانه القياس للحرمان في العقوبة  
 ولا يقال لان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامم ولا يلبسهم انما يطهرون دون الانية لانما نقول هو عقوبة بهر زنا وناوينة الجسد  
 فيمنع ان يتوجه الى الاولياء كما في غير العبيد والامام ولين سلبنا ان النص مقول المعنى وانه معلول بعلية النظر لا بالعقوبة كما سلم  
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال الطال نعتز الزمة عليه وحى اليد والامة بالفقراء واثبات الحجر  
 الطال نعمة اصلية وهي الالمانية والولاية فالجاءه الحاقه ليس في منع نعمة سامة لتوفيق النظر عليه لا يستعمل على جواز حق الضرر  
 العظيم به يتقوت النعمة الاصلية والى ما تم به باليهام معنى النظر اليه والى ما تم به من الآتي ان المراد من السفيه على ما قيل هو العبد الهوى  
 عقل فان بعضهم قد خرج عن شئ الاستقاس ومن الضعيف الضعيف ومن الضعيف ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل المراد  
 من السفيه السبذ الذي اختلف فيه ولكن المراد من العبد الهوى هو بولي الحق لاولى السفيه وفي الآتي كلام طويل ومن قوله لا فائدة  
 في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتصرف بالعادة في التصرفات التي لا تترك الا بشايات اليد على المال من اتجان  
 التصرف واليهبة والصدقة فاذ كانت هذه مقصورة عن المال لا يمكن من بيعه هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال  
 وان كان لا يحجز عليه والكافية بمقابلة من كبر كبره اذ اعظم من اعتقده في نفسه كبره من غير ان يقال فيه فلا يملك  
 تحت حكمه واما وكفاية العقل الخرج من طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطأ وكذا اقل الامم  
 لما لا يصح ما اصيب به المقصود والخطأ مصدر المصداق والعبد الهوى على من قيل الخطأ امر لصدره عن الانسان بغيره  
 قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامم بلوا القاسم الخطأ يذكر ويراد به هذا الصواب ومنه  
 يسمى الذنب خطية ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطياً قوله عليه السلام في حق من خطى ان قتلهم كان خطياً كغيره ومنه  
 خطا احد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطأ ان يكون عاملاً الى الفعل لا الى القول كمن رمى الى الانسان على ظن ان  
 قتل قاصد الى الرمي لا الى الفعل وهو الانسان هو نوع جعل خذراً اختلف في جواز انما احسبه بطلان الخطأ في نفسه والخطأ

الخطأ



لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الناطق غير قاصد الى الخطا والنجاسة لا يتحقق بدون قصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه خطأ لان الذم  
 امر بان نسيان عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز وجل اجابوا عن قول الرسول عليه السلام وتعلينا للعباد رجلا لا تؤخذوا ان نسينا او خطانا  
 ولو كان الخطا غير جائز المواخذة في الحكم لكانت المواخذة حورا وصار الدعا في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة  
 سقطت بدعا النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او خطانا استجب له في دعائه فاشيع بقوله جعل عذرا لنا ان نسينا او خطانا  
 المواخذة باعتبار ان لا يجاد من تقصير جيل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد حتى لو خطا في اقله لم يجز له ما اجتهد حارت محامته  
 ولاننا لم ولو خطا في الفتوى بعد ما اجتهد لاننا لم وليستحق اجرا واحدا واحدا بقوله سقطت حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى  
 لو ائلف مال الانسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل الانسان على ظن انه ملكه يجب الانسان لانه ضمان مال الاجرار فصل  
 فيعتد معتق لمسل وكونه خطا لا ينافي في عصية المحل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اسي جل بخطا وشبهته وادريته في باب العقوبة حتى لو ثبت  
 الخ غير امرته فوطيها على ظن انها امراته لاننا لم اثم الرما ولا يواخذ بالحق فلو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لاننا لم اثم يقتل به وان كان اثم ثم ترك  
 اثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كالمه فلا يجب على المخذول ان يثبته عن ضرر يقتضيه بترك اثبت والاحتياط لا يكتفي الا بغيره في اثبت  
 فيصلح سببا للجزاء القاهر وهو الكفارة وان كان الصريح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة للعباد والعقوبة في شبهة سببا لمراد من بطر والاباحة  
 وخطا كذلك ان يصل لعقل وبى الرمي الى الصيد مباح وترك اثبت فيه محطورا او كان قاصدا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاق  
 اسي طلاق الناطق عند نسيان اراد ان يقول مثلا اشقني فخرى على سبائك طلاق وقع طلاق وقال اشقني رحمه الله لا يصلح لان الطلاق يقع  
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح لا يري ان يجنون وعاقل سوا في اصل الكلام اللامه فسر عدم قصد صحيح ونحوه في غير قاصدا لا يصح طلاقا ولو طلاق  
 النائم ولم ينفى عليه اصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوفق عليه فلا يتعلق حكم لا يوجد حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر لادال عليه به المية بقصد بالعقل  
 ويلوغ نفسا لا يخرج كافي اسفر مع الشقة ولا يقال لو كان ابلوغ من عقل مقام قصد في حق من طلاق الناطق اسي طلاق لانها لم بهذا الطريق وتقام  
 مقام الرضا فيما يمتد الرضا من البيع والاجارة ونحوه لانه امر باطن لا يقصد وحيت لم يقيم مقامه دل على ان البقية حقيقة القصد حقيقة الرضا ولو لم يوجد  
 لانا نقول اسي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصح دليلا عليه الثاني ان يكون في الوقوف على الاصل خرج من خلافه فينقل حكمه وجوده الى ابليل مقام  
 المدلول فيسبب واحد بشرطين في حقوقه لانه لا يخرج في الوقوف على العمل باصلا معقولة يعرف بالنظر فيا تبي به ويزا به ونحن نعلم يقينا ان  
 النعم مانع عن استعمال نور العقل فكانت المية بقصد معدوم متيقن من غير خرج في ذلك فلا يصح في حقه اقامته ابلوغ من عقل مقام قصد لا نقف  
 الشرط الرضا في حق ابياد عبارة عن استئلا الاختيار وبلوغه ونهاية حيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهوره في الشبهة ونحوه كما يقضى اثره في الظاهر  
 وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامته ابلوغ من عقل مقامه بل يتعلق حكم بذلك السبب الظاهر وظهر اثره لاهل الرضا قوله ويجب ان ينعقد به يعني اذا جرى البيع  
 على لسان امر خطا بايا ان اراد ان يقول سبحان الله فخرى على سبائك بعت بذا العين منك بكنا وقال الاخر قبلت وصديقه صاحبه على خطا اذ لا يمكن  
 اثباته الا بهذا الطريق فلا راية فيه عن صحابنا رحمه الله ولا ينبغي ان ينعقد فاسد البيع المكروه لان حريان هذا الكلام في جعل منه اختيارا وليس لطبيع  
 كحريان لاهل وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار وينفذ لقوات الرضا قوله والما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن  
 قصد الميسرة الى موضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فاوفوها سلايل وشي الاقامه وان لا يخل بالامية بوجدها والقدر في الخطا جزء فلا يثبت  
 بكماله ولا يمنع من الاحكام نحو ابلوغه والركوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في شرع من اسباب الشقة لا محالة حتى لا يتعذر سلطان من لسان



الى انسان في خدمته واما انما مشقة النسبة الى حال اتقته ولذلك جعل نفسه سببا للرخس وقيم مقام الشقة يوشى في قسودات الاربع اثر السفر في حق  
 الصلوة عندنا استقلا الشرف في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعا ماعلموا وكان ظهر الساقية في سواها وعندنا في حكم الشرفوت  
 حق الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الاططار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا فاقته لزمه قضاء الاربع عنده وقدر ميان هذه  
 المسئلة في فصل الغزبية والرخسة واثاره في الصوم تأخير وجوبه الى الابد اذ كل مدة من ايام اخرون استقاط فحق في صحتها حتى صبح اذا اوزه لال نظر  
 اوجبة تأخير السفر لا سقوطه بخلاف شرط الصلوة على ما عرفت قوله كنه لما كان كذا حتى لما كان السفر من السبب تحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون  
 حكمها سواها فيا ذكر من السبب الا ان السفر لما كان من الامور التي تفتقر الى الامور التي تقتضي وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا  
 فمروءة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الاططار بحيث لا يمكن دفعها لان الساقية قد اورد على الصوم من غير خلاف ومن غير ان  
 يحتمل اختم في بيته او بيته او في ضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا مكان وفيها لا استثناء عن السفر لانه عن الامور المتعارضة بخلاف مرض  
 قيل ان الكفاية اذا صحت ما هو مساق للابح له الفطر بعد الفروقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشرع وكذا اذا اصابه السجى مقيما وقد عرفت على  
 الصوم لم يحل له الفطر لان احوار الصوم في هذا اليوم وجب عليه فاقته تعالى والاططار السفر باختياره فلا يقطعه بالتقدير وجوبه عليه بكمال  
 المريض اذا كان الصوم على زيادة المرض فيه ان يعطى حيل له ذلك وكذا اذا مرض التقيم على الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على حية  
 الصوم او لو لم يوجب مشقة لما صلب سبب الرخص بالاططار وكذا لا يمكن في اقامة الاططار في اوقات في حال  
 السفر بخلافه لم يحل له الفطر لم يترمه الكفاية عندنا تكون الشبهة وجوب الكفاية باقرار ان سبب البيع بالاططار ان السفر في الفطر في الحلة  
 فصورته تكون في حية وان لم يوجب اياها وذكر من الشافعي رحمه الله في مختصره على انه يلزمه الكفاية باختياره الاخر النهار باو له وانه بعد  
 فانه فطر في اوله يصير عن الشبهة بعد السفر فيقرن ان السبب البيع بالاططار ولو وجد هذا السبب لم يلزمه البيع له الفطر فانه او بعد في آخره  
 يصير في كذا في التيسر ولو اطر اى التيمم النهار على الصوم ثم سافر لا يسلط عنه الكفاية بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر فطام في حاله  
 حيث يقطعه الكفاية عن كفاية الفطر من الامور المتعارضة ولا يرد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط علم  
 بقدر عليه شواحيق فطامه لانه لا يصير كانه سقط باختياره في المرض فاعرف ما وى واذا وجد من اخر النهار يربى استحقاق الصوم لا يكتفى  
 الفطر لو كان مما لا يندى الى الاستحقاق لا تجز في صفة الامن اولا كما يحض لعدم الصوم فيه اولا شبهة في سقوط الكفاية حتى لو صار السفر  
 خارجا من اختياره ايضا بان فكره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعديا سقط عنه الكفاية ايضا من رفاة الحسن عن احيضة  
 رحمه الله تعالى كذا في ما ذكره في فقهنا فان قيل سبب البيع انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في الحلة دم قلنا لو كان  
 الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب لاجل حقيقة من اول النذر لكن لما كان بعد ما جاز شبهة لان الفطر لا يكون عليه لوجوب  
 الكفاية باختياره يستحق وانما يكون ذلك الحنة مستحقا على تقدير عدم تحقيق البيع الى اخر النهار لانه مما لا يتيسر في ثبوته فلا  
 زال في اوجبه تعالى في الكل والمشاظلم قوله وانما الاكراه فكذا اتقيل الاكراه على الغير على امره به ولا يريد بها شرته لولا العمل عليه  
 بالوجبه على تركه قال غنم الاكراه رحمه الله هو اسم بفعل بفعله الانسان يعيره فيبغى به رضاه او يئسده باختياره ثم قال  
 الى الاكراه يستبره منى في المكروه ومعنى في المكروه معنى فيا كره به فاما العتير في المكروه فتكلمه من ايقاح ما ههنا وبه قد  
 اذا لم يكن تكلمه من ذلك فاكراهه من ان يصير خافضا على نفسه من جهة المكروه في الفلج بودة عاجلا لانه لا يصير



ذلك من ذلك فأكراهه بديان والمعتبر في المكروه ان يصير فاعلا على نفسه من جهة المكروه في النفع مدة عاجلا ولا يصير لمجا ومحو ما عليه طبعه  
الا بذلك وفيما اكراه به ان يكون متلفا او مضرنا ومتلفا عضو او موجبا عما يتقدم به الضمان باعتباره وفيما اكراه عليين كون المكروه متلفا  
منه قبل الاكراه اما الحق او الحق النسيان آخر الحق الشرع وحسب اختلاف هذه الاحوال يخيف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه حمله الغير  
على امر متنع عنه يجوز لو اقتدر الساجد على البقاء يصير الغير فاعلا به نيات الرضا وبالمباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل  
الرضا واخلا في الامتناع لانه اذا كان متمنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فكيف يذكر احد القيد من كامل لصيد الاخير ويوجب اجبا  
اسي الاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء محرومة النفس تبال لها والاختيار هو القصد الى العمل  
لوجوده وعدمه داخل في قدرة الفاعل ترجح احدي الجانبين في الاخر كذا قيل ولا يصح منه ان يكون الفاعل في قصد مستبد او قاصد  
منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة وقوع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار  
فاسدا لا يثبت له على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصد لعدم الرضا ولا الوجوب الا لاجا كالاكراه بحبس او لضرب سوت قوله  
والاكراه بحيلة اى بجميع اقسامه لا ينافي الابطالية لا الابطالية الوجوب ولا الابطالية الاداء لا سخا باتبه بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه  
لا يجعل بشئ منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكروه مشتمل على جارية الاكراه كما  
انه مشتمل في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت دقة فقال الا  
يرى انه اى المكروه في الاكراه على المكروه عليه تروين فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو اكراه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجا  
فانه يفرض عليه الامتناع ام على اكراه عليه حتى لو صبر لم ياكل ولم يشرب حتى قتل ليعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاختيار  
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكراه على سباح ليعرض عليه فكذا ههنا وظل اى مخطو كذا في الاكراه على الزنا وقيل  
النفس المعصومة واباحة كذا في الاكراه الصائم على افشاء الصوم فانه مباح له الافطار واحصه كذا في الاكراه على الكفر فانه يرضى له او لا  
كلية الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القتل مرة كذا في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على لفظ  
للمسافر والاكراه على توجر اخرى كذا في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كذا في سائر الفروض واما  
بالامتناع مرة كذا في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لصبر عنها الى ان قيل حرام ولو خرا حتى كما  
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب  
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لاسخا واخلت في الفرض اذ في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه  
ولو صبر حتى قتل لا يأتى فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان يتباح له ولو تركه يأتى فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطر ان مسافرا  
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر  
عنه فقبل كان ما جاز ولا يوجد منها سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا يتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة  
الاباحة الا في نفس الامر فترابين الافطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعد الرضا  
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل شيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والحج والزنا اى زنا الرجل  
بالمرأة بعد زنا الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على



الرجعة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جزاء الرخص بالمعصية طاعة للنفس او الحضور عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقصود  
بالقتل في استحقاق الصبيحة عنه خوف التلف سواء اذ لا يكون المكره ان يثبته نفس غيره وان كان غيره لصبيحة نفسه فصار الاكره في حكم العدم  
في حق اباة قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض المحققين فان الرخص لو ثبت بالاكره لصبيحة نفسه نفس المكره مع ثبوته وجوب صبيحة  
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصبيحة فلا يثبت التعارض وكذا المحرر حتى لو قتل في القطع يدعدان لو تملك لا يحل له ذلك  
ولو فعل كان اشمالا لان الطرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره الاثر في ان القطع لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل لغيره ان يقطع  
فيحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكره على قطع يد نفسه بان قتل تملك القطع يدك قطع يد غيره يحل لان حرمة نفسه فوق  
حرمة يد غيره عند التعارض فجازله ان يجتاز في الضررين لدفع الاصل وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير نفسه لان القطع اشتد  
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلوق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة صبيحة بالاعز ولا  
يقال الاطراف طاعة لاسرار فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكره انما هو كما رخص له في اشمال مال الغير لانه لا يتناول احوال الطرف  
بالمال في حق صاحبه لاني حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصبيحة نفس الغير ويبدلون انما لهم خيرا فلا يلزم من ثبوت الحرمة  
في الاطراف المال ثبوته في احوال طرفه وكذا انما لان فيه فسادا لغيره اذ ان اكل المأكول من مأكولاته لصبيحة النفس اكل من مأكولاته  
بمنزلة القتل ايضا لان سببه لولا ان القطع من الزنا لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن له الزنا قوة لا تفوق على المولد لغيره  
عن الكسب فملك المولد ضرورة وكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بلا كراه التعارض ايضا فان قيل احوال الزنا اقل  
غيا اذ لم يكن له القوة ان يزوج مسلم فانا انما كانت مأكولاته مأكولاته لان المولد يثبت الى افراسه وان حلف من الزنا لقوله عليه السلام  
الفراس وكما به الحجة واذا كان كذلك حيث نفقة وترحم على ماله يثبت الرخص فلا يكون الزنا طاعة كما قلنا فاصل ان يثبت الولد الى من  
خلق من ماله ونجب نفقة عليه لانه ضرورة هذا القطع النسب على الزاني كان اولا ان حكما بالنظر الى الاصل وتخليفي صاحب الفرع سبب  
شبه بها لو ذكر عن نفسه حاد فيؤدي الى التملك ايضا قوله ولا يضر مع الكمال منه في ميتة واحمر وانحر سريسي يباع في الحرمة مع الاكره  
الكامل وهو الاكره المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال في فصل  
لهم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حاله الضرورة والاستثناء من المحظ اباة فثبت هذه الاشياء حاله الضرورة على الاباحة  
الطاعة وكان المنع من تناولها صبيحة ومنه فصار اشمالا ان كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل اللحم المشاة واكل الطعام  
المبلع وشرب المائي في هذه الاحالة وان لم يعلم لسقوط الحرمة ان لا يكون اشمالا لا تهدر اقامة حق الشرح في الحر من اكل اللحم المشاة  
زعمه وبذلك لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة حتى لا يهدر بها جهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستنير به جهل حذر  
في ترك ما ثبت بخطاب الشرح كما فعلوه في حق من اسلم في ديار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المجسوطه انما يحل لقوله في الكمال  
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكره القاصر لقوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب المحرم في الاكره القاصر بان شرب  
الخمر لم يهدر اشمالا وفي الخطاب الصيام يحد لانه لا يفسد الاكره بان يحسن في الافعال بوجوده كعدم وجه الاستنباط بان الاكره لو  
يكامل بان كان محبا لوجوب العمل فاذا وجد غيره منه تغير شبهة كما لا يثبت في الجوز من السحابة المشركه بصبيحة شبهة في استقائه المشرك  
بوطيها والله اعلم بالصواب قوله ورخص ابي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكره الكامل دون القاصر وذلك لان الحرمة



كلية الكفر لا تحيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وصدقانية الله والاعتراف بها باللسان والكفر بالله تعالى  
 حرام وانما الى الابد لا يسقط خبرته بالاكره بل نفى حرام ما مع الاكره الالهية رخص العبد اجزاء كلية الكفر لان فيه فوات التوحيد ضرورة  
 لا معنى لانه متيقن وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والمآثر به باللسان مرة واحدة كاف لان الايمان وما بعدهما قد دام على ذلك  
 الاقرار وبالاجزاء تفوت الدوام وذلك لما يوجب غلطا في اصل الايمان لبقاء الصمانية ولكن لما كان الاجزاء كقصة صورة كان حرام لان الكفر  
 حرام صورة ومعنى لو استنعت ليقوت حقه في النفس صورة ومعنى ما شئ من العبد لنفسه حتى الله تعالى ليعان ولو استنعتي الحقان لترج حقه  
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفسي الله تعالى كيف لا يترج حقه منها لانه يفتوت في الصمود والمعنى وحق الله لم يفت ولم يضر  
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لغير الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى  
 لو اكره ما فيه الجاد على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بها اكره عليه لان حقه في نفسه ليقوت اصلا  
 وحق صاحب الشرع ليقوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان اجورا لانه متمسك بالغيرية لان حق الله تعالى وهو الصوم  
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكره فيما فعله اطهار الصلوة في الدين وان كان المكروه على الاطهار مسافرا فاني ان يفطر حتى قتل كان  
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف العظام ايام رمضان في  
 حقه كذا عليه ولا يمس شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا متناج منه لانه المضطر في فصل ممته بخلاف التيمم الصحيح لانه الصوم في حقه عزية قال الله  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالترخصة فهو في سعة ذلك ان يسلك بالغيرية فهو افضل له وكذا الحكم  
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتملك او لتأخذ مال بالغير فمقد الى اذ لم يمتد في ملكه كاي في جميعه من ان يفعل ذلك لان حرمة  
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحمل المال وقاية لنفسه وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محرم اختراعه لنفسه لما بناه الله  
 لا يباح قطعه باذن مناحه فلا يصح جعله تقاية لنفسه ولو جبر من مال الغير حتى قتل كان ناجورا لان شاء الله تعالى لان الله تعالى جعل  
 صاحب المال باقية حال الاكره لبقائه حاجته اليه فحق حرام الترض في نفس لبقائه دليل الاحترام فاذا صبر عن الترض حتى قتل فقد  
 نبذ نفسه لغيره من ماله الغير والاقامة حتى محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا قولا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة  
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يكتمها من الزنا بالان كان ليركان  
 ترخصا بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترض في جانب الرجل لان نسيان الولد لا يقطع  
 عنها فثبت الترض عند الاكرام الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يخطا لا يملك في بعد فلم ترخص له في ذلك وهذا  
 احي لان الاكره الكامل اوجب الترض في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالجنس شبيه في ذراها كغيرها  
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترض في حقه لا يصير المقاصر شبهة في سقوط السجد كما سفي الاكره على القتل وكان لغيره  
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل ولا بانشار الالة وذلك  
 دليل الطولية فان الانشار لا يحصل عند النجس بخلاف المرأة فان الطولين يمتدق منها مع الخوف فلا يكون تكسما دليل الطولية  
 الا ان في الاستحسان لا يسقط كما يجمع اليه ابو حنيفة وهو قوله لما كان المحرم شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان  
 مشرعا الى ان يحق الاكره ونحوه التبع على نفسه انما قصد بالما قد امر منج الاك من نفسه لا قصد الشهوة فيصير ذلك شبهة



في اسقاط الحد عنه والشار لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبا بالحقولية المكية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان النكاح قد يشتر  
 انه طلبا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكره لا ينافي لا يبيد ولا يوجب سقوط  
 الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الا بطلان شيء اسي لا بطلان حكم شيء من الاقوال  
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل والافال والمال وفساد الصوم والصلاة ونحوها فيثبت موجب بغير الجملة كونه صادرا  
 عن المية واختيار حيث عرف الشرع واختيارا هو منها لا بدليل غير على مثال فعل الطالع العليم الحكم اسي لكن تغيير الحكم بدليل غير بعيدا  
 مع الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل الحق بل يوجب بغير موجب فان موجب قوله ان طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق  
 يثبت عقبت الحكم به الا اذا تحقق به غير من تعلق او استثناء فكذا موجب فعله كشراب الخمر والزنا ثابت عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع  
 بالتحقق هذه الافعال في دار الحرب او كينت فيها شبهة فكذا ان ثبت موجب افعال المكروه واقواله الا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة  
 عن عقل والمية خطاب واختيارا كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثر الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكره في بطلان  
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في احسين اذا تكامل بالكان طميا في تبديل البنية اذا احتمل بالكره عليه ذلك  
 ولم يمنع عنه بل حتى يصير الفعل منسوب الى المكروه واثره اذا حضر بان لم يكن طميا كالكره بالجملة او القيد في تقويت الرضا لاني تبديل  
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اسي بالكمال والقاصر جميعا لا يتحمل الفسخ ويتوقف على الرضا  
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من المية في محله ولكنه يمنع نفوذه لقوات المرضى  
 الذي هو شرط النفاد فيعتقد لصيغة الفساد لقوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق  
 فيفقد من المكروه كما تقدم من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صرحا او دلالتا صح لان الرضا قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما تم  
 به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالباع بشرط اجل فاسدا اذا استقط من له الاجل بشرط قليل لغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا  
 يصح الاقارير كلها حتى لو اكره القتل والافال وعضو وجس وتيد على ان يقر لعقوب ما صفا وطلاق او نكاح او زوجة او في ايراد او عفو  
 عن دم عدا او بيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابر او عن دين او على ان يقر باسلام باطل كان الاقرار باطلا لانه اذا اراد  
 بما يخالف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار المحمول عليه والاقرار بغير تمثيل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باختيار رجحان  
 جانب الصدق ودلالة على وجود المجزئة وذلك ليقول بالاسنجا لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للمال  
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اسي عدم الخيرة بهذا الاقرار وكذا ان يدركه ان يقر لان الرضا  
 ينعدم بالجنس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل المنزل  
 في تقويت الرضا او من ينزل في اقراره لغيره وقصدا فاعليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط  
 الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح  
 شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفكت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزم للمال  
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكره منها تحقق فانما يعتبر بوضع صح فيه شرط الخيار  
 وكذا اذا اكره على ان يقر لعبه انه ابيه او سجار يته انها امر ولده لا يعقوب ولا يكون لام ولده لان هذا الاقرار عن امر سابق



Digitized by Google



ولو اكره على الرمي الى حيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له تيمم على حافة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان محمول  
على حب الحيوة فلا حدود بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على الكره عليه تقديم عليه والكان  
حرما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير محمولا على هذا الفصل بقضية لطيفة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح  
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه يجعل المكروه الاله من غير ان يلزم منه التيمم على النجاسة اذا ترجح  
الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والحق بالاله التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمالا للمكروه في اطلاق النفس  
او المال فيصير الفعل منسوبيا اليه لا الاله وهذا في الاكره الكامل اما القاصد وهو الذي لا يوجب الا بالاجزاء الاكره بحسب  
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه لا يصير كالاختيار تام لا يوجب لنفسه ولا اختيار  
باختيار غيره التلف على نفسه وليس في الاكره القاصد كشيء في الفعل مقصورا على المكروه قوله وانما لا يتحمل اى في الفعل الذي لا يتحمل في المكروه  
ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه فلا يستقيم نسبة اى نسبة الفعل الى المكروه للاستحالة لتعلق المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار صحيح  
لم يعارض الفاسد منها فبقى الفعل منسوبيا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح  
اما الايرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه متردد بين فرض وخطر ونقصه فيصير للاضاعة الحكم اليه  
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح البيان المكروهية ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه  
بوجوه التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الاله لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه  
وذلك اى لا يتحمل ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه مثل الاكل فانه لا يتحمل نسبة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا  
لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صومه المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الاله للمكروه في نفس الاكل فبقية على  
المكروه فاما في نسبة الى المكروه من حيث انه اطلاق فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما ان لو اكره على كل  
مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصلح الاله من حيث الاتلاف كما في الاكره على المماضيات لان منفعة الاكل  
ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المحذور يجب العقرب على الزاني ولا يرجع على الكره لان منفعة الزنى  
حصلت له بخلاف الاكره على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكروه لان ماليتها العبد تلفت بالاكره من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر  
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائلا لا يرجع على المكروه بشئ وان كان شيعة يرجع بعقبة الطعام  
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه  
الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكره على الاكل المكروه على  
التبضع لانه لا يمكن الاكل بدون التبضع في الغالب وكما تبضع المكروه للطعام صار تبضعه منقولا الى المكروه وكان المكروه  
تبضعه بنفسه وقال للمكروه كل ولو تبضع بنفسه صار غاصيا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا بالاكل ومنها كذا في التيمم الاكل  
شئيا لانه اكل للطعام الغالب باذنه كذا منها وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن الاكل  
المكروه فاصحاب الطعام قبل الاكل لان ضمان ان ينصب لا يجب الا بالاكل ولا يتصور الا اذا اكرهوا الطعام على  
يذره او فقه فمقدرا يجب ضمان ان ينصب قبل الاكل فلا يصير حيا ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجب ضمانه اكل الطعام



نفسه لا طعام المكروه الا ان المكروه متى كان شيئا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا الكراه على اطلاق ما له فيجب الضمان عليه من القيمة  
 قوله والاقوال كلها لان المرونة تصور ان يتكلم بلسان غير حاس على وجه لا يبقى للسان التكلم اختيار فاقصر الاقوال باحكامها  
 على المتكلم ولا يجعل كان المكروه طلق امراته المكروه وعققت عنده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصح له المكروه فان من وكل رجلا بالطلاق  
 امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعقق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق فثبت  
 فعلم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكروه يرجع لقيمة العبد على المكروه وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصداق  
 على المكروه وان لم يصير له لم يرجع واذا صار له بالمكروه صار كان المكروه طلق امراته المكروه واعتاق عبده فينبغي ان يلغى قلنا المكروه  
 ما يصح له المكروه فيها لو ازاله المكروه مباشرة نفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره تقدير انما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل  
 فاعلا حكما ففي تطبيق امراته لنفسه اعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عالما لتقديره واماني تطبيق  
 امراته المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه له  
 فيبقى الفعل مقتصر على المكروه وبهذا القول في جميع الفقرات الشرعية نحو البيع والمبنة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور  
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم متى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره له متى لم يكن في وسعه لم يجعل  
 غيره له لانه في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان  
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد مقتضا عليه ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بلا واسطة كما يشاهد  
 وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اى مثل ما لا يصح ان يكون المكروه فيه له في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل  
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه له لغيره صورة الا ان المحل اى المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقيه ملاقيه الايلاف صورة  
 وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يبدل بمحل المكروه لغيره مثل الاكراه الحرام قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول  
 ان ذلك اى القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجرم وان امكن ان يجعل المباشرة فيه له كما لو كان المكروه عليه شاة وهو جاني  
 وفي القياس للشيء عليه لا على لغيره ان كان حلالا اما الامر فلا له لو مباشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شيء وكذا اذا اكراه غيره عليه انا المباشرة  
 فلا نه صارا له المكروه باناسيما والاثم فينبغي ان الفعل في جانبه كما في الاكراه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد من جنابه على  
 احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصح ان يكون له لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكروه ان يحج على احرامه لغيره وكذلك الاكراه ولو حل اى  
 المكروه له للمكروه لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكروه وان كان هو الصيد صوته لا يلو جعل له يصار محله احرام  
 المكروه لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابه لو كان المكروه حلالا وفيه خلاف المكروه اى في حله الا وفي تبدل محل الجناية محله  
 المكروه المكروه لانه لما اكراه به على القاء فعل في محل كان القاءه في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكراه لان الفعل الواقع  
 في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الى  
 المحل الاول وهو احرام المكروه لان سبب نقل الفعل الى المكروه بعد ما وجد من المكروه حقيقة فهو الاكراه فلما استلزم نقل الفعل لطلوع الاكراه  
 بطل النقل بطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكروه يعني فيسبب النقل الى المباشرة لكون جنابه على  
 احرامه ولما لم يزل الفعل يعود الى المحل الاول قلنا يقتصر الفعل على المكروه اسد قطع المسافة واخر انما عن الاشتغال



بما لا فائدة فيه وذكر في النسخة طبعها كما لا محذور من جميعها فبطل كل واحد منها كفارة اما على المكروه فلا يثبتها واما على الكفر فلا يثبتها لو باس قتل الصيد جديده  
تكرره الكفارة فكذا اذا باشره لا كراهه ولا حاجته في الدنيا فكفارة منها الى نسيته جعل الفعل على المكروه لان هذه الكفارة يجب على المحرم  
بالدلالة والاشارة وان لم يصح أصل الفعل فبطلت بالنية فلا يكفارة منها لكونه لا يوجب الجرم وعليه ايضا كما وجب على المباشر  
لان تأخير الكراهه بالحبس اكثر من تأخير الدلالة والاشارة لا يوجب الجرم اجمالا لا كراهه بالحبس اولا ولو كانا احاطا ليجب في محرم وقد توعد  
بالفعل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجرم اذ في حكم ضمان الحال ولهذا لا يأتى على العفووم والحبس بالدلالة ولا يتعدى بتعدد الفاعل  
وهذا لان وجهه باعتبار ضرورة المحل فتكون بمنزلة ضمان الدلالة ومنه الكفارة في قتل الادعي خطأ او توعد بالحبس كانت الكفارة على  
الفاعل خاصة بمنزلة ضمان الدلالة قوله في هذا لان محل الجناية اذا تبديل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل قلنا ان المكروه على القتل  
لا يشتمل القتل وان كان الفعل من الاصل الفاعل فيه التخيير لان القتل من حيث انه لو حبس المأثم جناية على دين الفاعل وهو  
الفاعل لا يصلح في ذلك اسي في الاثم التخيير لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون التخيير اذ لا يمكن ان يكتب الاثم  
على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانا حينئذ يكون الواقعة على دين المكروه ان علم بامر بذلك فيعود الاثم الى الفاعل  
والاولى كما في سلكه الاول وضار المكروه فاعلان في حق الحكم وهو وجوب التقصير والدية والفقارة وحيث ان الاثم ينسب لمحل الجناية  
المكروه اذ لا يعد من غيره من تبديل محل الجناية وضار المكروه فاعلان في حق المأثم لتعذر انسيته الى المكروه بل وجب تبديل المحل وانما صار  
لانه اخذ من موشه المحلول وحق موشه في موشه هو المحل الصحيح الذي هو الروح والشرع نفسه على من هو موشه في موشه والاطم المحل  
لحقه معصية الخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وقد ذكركم حقيقة الفعل والقصد على القلب لا على اليد ولا على غيره اذ لا يقدر  
ان يقصد الانسان قلب غيره كما لا يقدر ان يكلم انسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكنك اسي وكذا قلنا ان القتل يقتصر على  
الباشرة حق الاثم قلنا ان المكروه الى الخواذ واجب المكروه مسلم كذا حكمه المشتري لكانا سدا على فقدت احقا في ذنبه واستيلاوه  
عندنا وقال ثم لا يمكنه ولو سلم طاعة بعد البيع والقبول بالملك بالاتفاق لانه يصير احق بالبيع والدلالة بخلافه ما اذا كره على البتة  
فوجب تسليم طاعة حيث لا يكون اختياره طاعة للمكراهه على البتة بالاكراه على وجه قوله انا حكمنا بالبيع المكروه لانه لا يصلح فيه  
الا غير فبيع مقتضو اعليه فان التسليم والقبول من يكون المكروه يملكه المكروه فيقتل البتة ولما وجب عليه الضمان الذي يكون  
احكاما لتسليمه اذ اتقبل عليه صاير كان مسلم بنفسه الى المكروه الى المشتري فلا يوجب للمالك الدليل على ان المكروه لا يوجب بهذا التسليم  
ان المشتري لو وليه او وليه او وليه ببيع هذه التصرفات ولو وقع المالك بهذا التسليم لكان كالمبيع عليه كما في البيع عند  
التمسك انما البيع يفتقد صفة ما فضا ويوجب المالك عند التصرف اقتضى بكسائر اليسوع للقاعدة انما لا يفتقر الى هذه الصفة عليه  
ولما لو اجاز وسلم طاعة فيفتقد ما التصرفات فشرط وهو الرضا فبان فوات الشرط لوجب ايضا في البيع لكونه من الميساواة  
في بدل الزلالي لوجب ايضا دون البطلان والبيع القاسد اذ قيل ان اقتضى حيد الملك وتقدمه وان التسليم قد تحقق من  
المالك ولم يتقبل الى المكروه بالاكراه لان التسليم من المالك تيمم سبب الملك ولما كان يشبهه بقبول العقل على ما هو في قدا كره  
سلطه المتصرف في بيع نفسه بالانعام وهو من المواجهة لا يصلح ان لا لان المكروه لا يقتدر على تملك مال الغير ولا يصح تصرفه لمحل المكروه اذ لا  
فيه ولو جعل المكروه آلة لتبديل المحل اسي على الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المنصوب وقد امر بالتصرف في البيع وتبديل ذات الفعل



خالفوا في هذا التسليم من ان يكون تمنا للعقد جعلناه فصلا ابتداءً ونسبته الى المكره اذا لم يحرم ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز  
ان يكون تبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتضا على البائع فيحصل الملك للمشتري كما لو سلم طائفة وقد نسبناه الى اى الفعل الى المكره من حيث  
هو غرضه ليعني ان هذا التسليم يتسبب بالتصرف وموت يد المالك من وجه وموت فبذلكه يقتصر على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا  
يصح الية التغييرية ونسبناه الى المكره من حيث انه غرضه لانه يصلح له فيه فخرج بالضمان عليه فاما ان يحمله عصبيا محضاً حتى لا ينفذ اعتناك المشتري  
او تسليمه محضاً حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا تخم هو باختيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري  
فاما ان يحمله عن قول فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقبض مع كونه فاسداً حصل لغير رضا البائع وفي البية جائز لو حصل  
القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفاً يحتمل الفسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اى انتقال الفعل  
من المكره الى المكره يعني نسبة الية امر على صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا يصح استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يعقل  
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من بشرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده  
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلاً ولو تصور وجوده منه وجوداً حياً وكانت النسبة حقيقة منتقلة الى المكره على الاعتراف بما فيه الجاه هو المتكلم حتى يتفق  
الاعتراف عليه ويكون الولاية لان التكلم بما يوجب حقوق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتراف من غير المالك  
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بل يحل المكره له فيه ومعنى الايلاف ههنا اى من الاعتراف منقول الى الذي اكرمه اى هذا الاعتراف فيضمن  
اتلاف اليه العبد فينتقل ذلك الاتلاف الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف مما يمكن نسبة اليه يحصل المكره له فيه لانه اى الاتلاف بفعل  
الاعتراف في الجملة لتحقيقه بالقتل بالاعتراف محتمل الفعل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداءً كما بنا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد مؤسراً كان  
المكره او مقبلاً لان ضمان الايلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ونسبته الولاء لغيره كما في الرجوع عن  
الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع شبوته  
لغيره وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا من ماله لا يلزم عليه الحرمان اذ اقتل العبد بالاكراه  
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضماناً يعقبي به فلو رجع بضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقدار ما شمل  
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه ههنا فاما الاصل فيه عندنا ان  
فمن ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعاً مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان هذه القول بالقصد لا امتيا  
ليكون القول باعتبار القصد برحمته مما في التضمير ودليلاً عليه الاكراه ليقصد الاختيار والعتق فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى  
ان كلامنا لا يخرج من ذلك ان عدم الاختيار ولا من الجنون والمصبي لعدم القصد صحيح فترت ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة مما في القلب  
والاكراه دليل على ان المكره شكك في دفع الشر لا البيان ما هو من دفعه في نفسه فافق الذي لا يقصد له ولم يرد شيئاً آخر وكان كل كلام  
منه لا يقره بطلان الاكراه الاول على ان المقرر به ان المكره لا يملك ان يقصد فعله من نفسه كان اقراره كاقراء الجنون فكذلك سائر كلامه لان  
الاكراه دليل على عدم قصد القتل الذي يقتضي صحة الكلام عليه وان كان يحل تعليم تصرفاته حتى لو اكره الحر في على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره  
سحق بخلاف الذي اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه اكره بحق والمعنى فيه ان الاكراه  
اذا كان بحق فقد امرنا الشئ بأكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشرع طلباً للتصرف وما كان مطلوباً بشئها



عليه واحد من الجملتين إلى الأخرى في الحصول وفائدة الاختصاص ثابتة في المشاركة والاصل فيه أي العطف والاولان العطف لا يثبت  
المشاركة ودلالة الواو على الجبر والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء لا يوجب الترتيب مع ثم لا يوجب الترتيب  
مع فكانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق تقدم على المقيد  
قوله وهو المطلق اجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة  
في مسئلة الواو ان كاسياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها قبل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم  
نقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم احد على الآخر في عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت فانها من حيث هي العطف  
من اهل اللغة واسمها الفتوى أي اهل المشرع والسنة اثبات القوي الحديث واستحقاق الفتوى منه لانها جوارب في غايتها واجبات  
حكم او فتوى لبيان شكل كذا في الترتيب وقال بعض اصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولما لا يوجب الترتيب الواو  
على قبضته الواو وروى عن الفراء انهما للترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد وكقوله زائد ما ركع وساجد واما في الجملة فكقوله فقامت  
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما  
يبدأ اذ قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به فقيه دليل انما الترتيب من وجوه احدها  
ان النبي عليه السلام فموجب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان يعلم باللسان وانصح الى العرب في الجملة  
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بعد عليه السلام انما الترتيب والثالث ان الواو كانت تجمع العطف  
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يدرى من كان في حاله كانت الترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكون سلام  
لتجويزهم اياها مستعمل في الجمع المطلق تجوزا على الفاعل وتمسك العامة بقوله تعالى في سورة ابراهيم وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة  
وقول عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امر الوامور اوزارنا اثبت ذلك نقل المفسر  
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الاولى على تقدم المفعول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك  
منه وانه لو اخذ الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا متناقضا وكان قوله رايت زيدا وعمرا بعدا كرا والاول باطل والثاني خلاف  
الاصل قال اللطاف عبد القاهر ومحميد على ان الواو اهل في الترتيب انهم وضعوا حيث لا يتصور الترتيب لقولهم اشترك زيد وعمرو  
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الترتيب  
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجتمعا معك انك اذا قلت جالني زيد قبل  
عمرو لم يكن زيدا يجمع مع عمرو في الجملة فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وعمرو تسكت ولما لا يصح  
بالفاء او ثم لانك لو قلت اختصم زيد وعمرو وكان بمنزلة قولك جالني زيد وعمرو وفي جعلك الاختصاص مما ليس له فاعل فاحضرتي كاتك  
قلت اختصم زيد وتسكت لما ذكرنا انك لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق لطلق في الحال ولو كان موجبا للترتيب لعلق الطلاق بالشرط  
كما في قولك ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نخيب لبا ولفهم منه النع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء  
في مكانا للتبديل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فالتبديل الى شرب اللبن ولا مندنية بين المعنيين فثبت انها لا تدل على  
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستعمل المقارنة وهو قوله من ان عندى قتيابك فتعزك وقيام واحد وقعوده





وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا اعتبارا لفرقها واجتماعها في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه ومنه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو  
 ان رجل الزوج استين لرجل برضاها من اجل عقد او عقدتين بغير اول من لهما كان النكاح موقوفاً على اجازته فان اعتقها التولي لفظ واحد  
 بان قال باعتقها لا يبطل كل واحد منهما لان الجمع لم يحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولما في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير  
 منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وبها  
 بطل نكاح الثانية فلم يلزم لرجب الوار للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقها معا ولو زوجها الفضولي اختين في عقد واحد بطل النكاح ولا يلزم  
 بوجه ولو زوجها في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطل جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين  
 بان قال اجزتها هذه وبها بطل كما لو قال اجزتها هذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المسئلة  
 فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الاستين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل الخبر وهو ان يحمل اذا عطف لفظها على بعض ولم يكن في آخر الكلام  
 ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وبها لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح كما لا يغير نكاح  
 الاول في زوج فيعتق الاول قبل النكاح ولينق الثانية فلا يتبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف  
 نكاح الامة فانه لو تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النكاح لان الامة لا تنكح الحرة  
 والنكاح الموقوف محله ابتداء النكاح لا نهية لانه في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتقيد والامة ليست محل لابتداء النكاح منقصة الى  
 الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفرج عن النكاح لاعتقها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فوات الحمل في حق التوقف  
 قبل خلاف مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان لغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام منها لغير  
 اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحا لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا فصل به اؤخره سببه  
 المحرر في آخره من شرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كجميع الكلمة واحدة فلهذا ثبت ان الترتيب والمقارنة  
 في المسئلةين بمثابة دليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب على ما لا يخبر فيه ثم قيل لمن يشتمل على البينة فضولي وهو  
 اصطلاح الفقهاء رحمه الله من ليس بوكيل الفاعل في الغرض قوله وقد دخل الواو على جملة كلمة بحرف الباء متعلقة بكلمة اي كما لنا  
 خبرنا فلتجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وكل ما يشتمل على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلو  
 واحدة وتنقض هذه الواو والابتداء والواو والنظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل العطف  
 كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها وحدها ونما لا محذور  
 العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فليس دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاول  
 بعينه ولا يجعل كانه احد من الاخرى لان الاضمار خلاف الاصل او هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة  
 منها متى ارتفعت بالادنى وهو انما في الشركة فيما تم به الاول لا يصار الى الاصل وهو الاصل وانما يصار اليه عند الضرورة متقدرا  
 بقدره الا اذا تعدت اشياء الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف  
 لاستبعاد ابي التوفد بالشرط كانه احاد الشرط والاسم وحده في بسم الله قوله ان دخلت الدار فقلت قولي اذكر ان لا تصحروا  
 اخوة الكلام الثاني يحصل بمقتضى ذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة النظر فيما اذا قال كلما حلفت بطلائك فانت طالق

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بيننا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لمقت طلقان وكذا في مسألة الكلب لم يقتل  
 كما لو قوت طلقان ايضا وان كانت المرأة خير من رجل بها باطلاف وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار  
 الاخرى فليقل بدخول الدار الثانية التلقية لا التلقية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحدة ولو قوت طلقان فليقل بدخول الدار الاولى فليقل بدخول الدار الثانية  
 ما ذكرنا قوله طالق فلا يؤيده حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويحتمل الخبر كالمعاد حتى تطلق الثانية ثم لا يثبت الشركة المطلقة كل واحدة  
 فتمتنع لا انقسام الثلث عليها كما لو طلق اطلاق على الف درهم وعلقان فليقل الا انهما منقسمان عليها حقيقة الشركة ولا يخل كالمعاد حتى يكون لكل واحد  
 منها الف لا نقول تعذر منها اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحصة العظيمة وفقدان  
 التقارب بالكلية وبما انقسام لا يحصل ذلك المقصود فليقل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغوية بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث  
 على الرابع بوجه فاثبات الثلث فاكتر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرقي رحمه الله الفتاوى لو قال لغير المدخول بيان  
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق فليقل طلقا فيقع عند وجود الشرط طلق واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لم يقع طلق  
 تطلقا كما لو ذكر الشرط ثم سجد فليقل المأذون انما يصدر اليه اى الى الاستبداد في قول المدخول جاءني زيد عمرو وفي قوله طالق  
 وظلته ضرورة استتمالة الاشتراك اذا اشارت الى اثنين في محلي واحد وللأمرين في طلاق واحد لا يصح ان يصار بهما واحدا في التلقية خبر  
 آخر ضرورة انما يشترك في خبر الاول من غير استتمالة اصلها فلا يصدر الى الاول لاحد الضرورة قوله وقيل يستعار الواو الى الحال اعلم ان  
 الاصل في الجملة الواو اوجه موقوف الحال الى ما لا يدخله لان الواو لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيدك بالواو لا يصح ان  
 يكون هناك تعلق ينظم معانيها فاذا وجدت الاحزاب قد تناول شيئا يدون الواو وكان ذلك ليليا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون  
 منبها من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغير شئ باجتماع السالفة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها جملة  
 بامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرس يجر ويبيط العذر في ان تعلقها بالجموع منها وبين الاولى مشقة في قام زيد وتقدم في معنى التعلق  
 الواو الى الحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان للاجتماع الذي بين الحال وذو الحال من مجوزات الاستعارة مجوز  
 استعارتها لغير الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا تحت الوابها قيل الواب جهنم لا تفتح الا عند وغرل اليها ضياء واما الواب السجدة  
 فتقدم فتحها بديل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان يفتح فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليه بل لا يزم  
 فذلك كجى بالواو كما قيل لاجل ما قد تحت الوابها من قبل جى بالواو محذوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله  
 فانظر الى الذين دخلوا وقاموا النبي وانما صدق الله في صفته ثواب على الجحيم فليقل على ان شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا انى قوله الرجل  
 الى آخره اذا قال بعد هذا الى المعاد انت حر انه لا يتيق بالم لو وكذا اذا قال بانزل وانت امن لا يا من لم ينزل جبروا اليه في السليتين  
 للحال لانه لا يحسن العطف بهما لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية بينهما كما لا يقطع هو ذلك مالى من حسن العطف  
 او لا بد لخصه من تعلق الاتصال بين الجملتين على موقوف فذلك جبروا للحال والمجاوزات للحال والاحوال شروطا كونها مقيدة كالشرط تعلق  
 السورة بالاداء والاداء بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فليقل الطلاق بالركوب تعلقه بالمدخول فصار كما  
 حال ان ادبنا الى العطف فانت حر وان نزلت فانت امن هذا التقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس الفقهى هذا الكلام فان الواو  
 انما هي في قوله انت حر وانت امن لاني قوله او بانزل فليقل فليقل ان يكون السورة شرط للمدخول كما في قوله انت طالق



وانت مرفعية انما هو التعليل كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لم يتحول الواو فيه لاحتسبه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان ساهلين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط ولا سيما في حاله فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليل كان كل واحد واقفاً  
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى ايه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المرض اى الجوز على الناقة وهو شائع في الكلام قال الشافعي  
وكم من قرية امكنها فجاها باسنا اى جاتها باسنا فاعلمنا على احد التالين وقال يودع وعنده مغبرة ارجاؤه كايكون ارضه سماؤه اراو كان  
لون سماويه من غير ثمار ارضه فيكون التقدير كمن خذوا انت مودعا لى وكن اسما وانت نازل اى بانتهى حرمانها من في هذه الحال وانما يحل  
على هذا لانه لا يلحق تعليل الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم بتخيير الاداء والنزول فكيف  
يصح تعليله الا يرمى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم ينسب قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول  
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذى هو شبهة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث  
الكلام مداحة وانما في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوا خلدن اى مقدرين الخلود في حاله  
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذ ادى المقام قدرة الحرية  
في حالة الاداء والنزول مقدر لامن في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما متعلقين بها  
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الا انه مقصود التكلم فخذت محله وليس معنى الكلام اذا  
الفاعل حر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول فعلق الاكرام بالامان في قوله ايتنى اكرامك فذكر  
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالاً بالاداء اى وصفه بالثبوت سابقاً عليه اى الحال لا يستد والى الحال وصفه بالتسبب الموصوف  
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب ليعنى سوجبه وجوده الثاني بعد الاول بغير صلة حتى لو قلت ضربت زيداً فمكر كان المعنى ان ضرب  
خمر ووقع عقوبت ضرب زيداً علم بتطوّل المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرى لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط  
بلا فصل يستعمل في احكام العمل لان الحكم مرتبط على المصلحة بتمتة واما هذا اى وان سوجب الفاء ما ذكرنا قلنا فحين قال لامرأة ان خلت  
بذه الفاء فمذ الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تشتغل بينما يعمل آخر  
او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار لاجبة او لما واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وتدخّل الفاء على العمل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العمل لا سيما في تأخر العمل من العمل الا انها تدخّل على  
العمل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم فصيح فقول  
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اوصيق وشقة اذا ظهر اثار الفرج وانخلاص البشر فقد اتاك  
الفجر وقد بنحت باعتبار ان الفوت الذى هو حلة الاشارة باق بعد ابتداء الاشارة لىسمى هذا الفاء فاء لتعليل لانها بمعنى لام لتعليل  
والاشارة لازمة ومتعد ليقار بشرية هو لو قد اشرى صار فحماً مسجوراً به بينهما بمعنى اللازم والمراد من الفوت الخيثة ولهذا لا يدرى  
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال الجواب الى الفاء فانت حر انه ليقع الحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فصيحة معناه اذا  
الفاء لانك خبرتني به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المستتر اى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
بما جعلت قوله ادى الفاء حلة وقوله وانت حر ثابتاً به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كأنه قال ان ادبته



وانت مرفعية انما هو التعليق كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لم يحول الواو فيه لاحسبه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان ساهلين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما في حالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتمى التعليق كان كل واحد واقعاً  
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى ايه من باب القلب كقولك عرضت الفاقة على المرض اى الجرح على الفاقة وهو شائع في الكلام قال الشيخ  
وكم من قرية امكنها فجاونا باسنا اى جانا باسنا فاعلمنا على احد التالبيين وقال لوديع وعصمة مغبرة ارجاوه كاليون ارضه سماوه اراو كان  
لون سماوية من غير تبا ارضه فيكون التقدير كمن خروا وانت مودع الفاكوك اسما وانت نازل اى نزلت من سماه في هذه الحالة وانما يحل  
على هذا لانه لا يلحق تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف  
يصح تعليقه الا يرمى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ انما ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول  
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذى هو شبهة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وان يورث  
في الكلام مداحة ان الشا في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فا دخلوا خلدن اى مقدرين انخلو دنى حالة  
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اولى المقام في الحرية  
في حالة الاداء والنزول مقدر لامن في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بها  
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامرية الاشارة مقصود التكلم فاخذت حكمه في معنى الكلام اذ  
الفاعل حر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول فعلق الاكرام بالامان في قوله ايتنى اكرامك فذكر  
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالاً بالاداء اى وصفاً لما ثبت سابقاً عليه اذ الحال لا يستدوي الحال واصفة لا تسبق الموصوف  
قوله واما الفاقه فانه للوصول الى التعليق اى سوجه وجود الثاني بعد الاول بخبر صلة حتى لو قلت ضربت زيداً فم كان المعنى ان ضرب  
خرو ووقع حصب ضرب زيداً علم متناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرى لان من حق الجزاء ان يتحقق وجود الشرط  
بلا فصل فتعمل في احكام العمل لان الحكم مترتب على المصلحة متبته واما اى وان سوجب الفاقه اذ ذكرنا قلنا نحن قال لامرية لان قلت  
بانه الفاقه فانه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل بينهما جعل آخر  
او يوزع الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الثانية لاجبة او لما واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وتدبر على الفاقه على العمل الاصل ان تدخل الفاقه على الاحكام ولا يدخل على العمل لا سيما في حالة تاخر الفاقه عن العمل لانها تدخل على  
العمل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترافعة من ابتداء وجود الحكم فيصير دخول  
الفاق عليه باسناً للمصاحبة كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اذ شقة اذ اظهر اثار الفرج والخصا من البشر فقد اتاك  
الفوق وقد نجوت باعتبار ان الفوق الذى هو حلة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاقه بالتعليق لانها بمعنى الام لتعليق  
والابشار لازم ومتعد يقار بشرية بمولودها بشر اى صار قهر حاسم ورايه فيها معنى اللازم والمراد من الفوق الغيث ولهذا اى ورايه  
الفاق قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال ليدوا الى الفاقه حرانه ليقع للحال لان الفاقه في مثل هذا الموضع لتعليق فصيحة معناه ادا  
الحال لانك حر فتيجبه العتق ويصح دخول الفاقه عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبهه المستتر اى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
لما جلت قوله ادا الى الفاقه وقوله وانت حرنا بانه كما هو حقيقة الفاقه والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديته



الى الفاعل فانت حر كما هو في صورة الواجب ان جعلناه كذلك اجتمعا الى انصار المشرط والاضمار خلاف الماصل فاذا اصح الكلام بدونه لا خيار الى  
من غير ضرورة واليقال دخول الفاعل على المفعول ايضا خلاف الماصل لان موجبه الترتيب والعلة ساجدة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه على بحقيقة الفاعل  
من وجوبه ان كونه مستندة بمجهول الترتيب فكان اولى من الاضمار فتولد ما نتم فللعطف على بسبيل التراخي وهو ان يكون من المجهول  
وللعطف عليه مسئلة في الفعل المتعلق بها فاذا قلت جاري زيد ثم عمرا وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مسئلة ولهذا جاز ان نقول  
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشبه ولا يصلح ذلك في الفاعل ثم عند اجنيته رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم جميعا حتى كان  
بنسبة الموقوف على الكلام ثم اشتانف تولا بكامل التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكمال وذلك  
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان تابعا من وجه دون وجه الما يري ان هذه الكلمة دخلت  
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صراحة  
التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد بدل عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة بعد لانه التكلم لانه متعلق حقيقة وكيف يجعل الحكم منفصلا والعطف  
لا يصح مع الانفصال فيبقى الانفصال حكما مراعاة لحق العطف بانه فيمن قال ان اخر هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان خلق المطلق  
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها فبقاى انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الاربعة اجنيته رحمه الله التدقيق الاول في  
الجملة وليتوا ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد التغيير في اخره لغوات شرط التوقف  
وهو الانفصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا تقدم الشرط فقال ان دخلت لاربعة  
فقلت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء الحمل اذا تعلق لا يزل في الحمل ولقاء الثالث لانها بانيت  
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يمتد الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا انقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت  
كشرية فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الانفصال وهو عدم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا مقيده  
ولما استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذلك اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجود هنا فاذا  
التعلق بالشرط فبقي على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وان طالق  
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يبيد ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند ما يتعلق بالحمل  
بالشرط في الوجوه الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كونه ثم للعطف بصفة التراخي فلو جوب معنى العطف تعلق الكل بالشرط  
وسمى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويعنى الثاني لغوات الحمل بالمستوية  
قوله وقد سمي بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل ستمار اللوا واخر ارجح لان الفاعل الاتصال الذي ينبغي في معنى العطف فالواو  
لمطلق العطف وشم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بنينا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان للذين  
امنوا احيى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الماصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاحمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون  
فك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان  
تباين المنزعتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاز زيد ثم عمرا وقال في هذه الآية جاز ثم تراخي الايمان وتاخره في الرقية والصلوة  
عن العنق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المتقدم على غيره وذكر في التفسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود

أي ثم أخبركم ان هذا من كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك حدة** وللهذا قلنا في قوله عليه السلام  
 من حلف على يمين فرائي غير ما خبرنيها فليكن يميني ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فاما للايجاب ولا وجوب للكفاية  
 قبل ائحت بالاجماع قوله **والا بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه** للخراب عن الاول منفعا كان او موجبا والاثبات الثاني على سبيل التدارك  
 للغلط فاذا علمت جازني زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك خلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وادخلت  
 ما جازني زيد بل عمر ويحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جازني زيد بل ما جازني عمر وكانك فصلت ان مثبت لقي الجعي لزيد ثم استدر كنه  
 فاثبتة لعمر والثاني ان يكون المعنى ما جازني زيد بل ما جازني عمر فيكون لقي الجعي ثابتا لزيد واثباته لعمر ويكون الاستدراك في الفعل وهذا  
 دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا كناية للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن  
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المقصد محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطف المحض فعمل في اثبات الثاني مضمونا الى  
 الاول على سبيل الجحجوع والترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع  
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر  
 على الرجوع لانه لازم ولا على اقامته الثاني مقامه واليقامه لانها لم تنطبق محلا بوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طلقك  
 اسس واحدة لابل اثنتين تطلق اثنتين لان الاختيار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية  
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بجنيقة رحمه الله وصاحبه فبين قال لامرأة قبل الدخول بما ان دخلت الدار  
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشروط  
 وتعلق المحل على حاله فاذا قال لابل لثنتين فقد قصد الرجوع واثامته التلقينتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشروط على  
 جميع للزوم وتعلق الثنتين بالشروط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبت ههنا مذكورا لانه حذف  
 احصا لا فيتعلق الطلقان بالشروط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فاذا دخلت  
 حدة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو وعند الجنيقة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 واثنتين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجبر ولا غير فتبطل في الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا  
 بذلك الشرط بلا واسطة الاول ولا يصير منفردا بشرط فلذلك لنزوم الترتيب كما ذكرنا قوله **واما لکن احکم ان کل من استدرک بما يقدر**  
 في الجملة التي قبلها من التوهم يجوز قوله ما رايت زيدا لکن عمر فلتوهم ان توهم ان عمر امری فاذا قلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق  
 بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لکن خص من بل في الاستدراك لانك تستدرک ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر و  
 بعد النفي كقولك ما جازني زيد بل عمر ولا يستدرک بلیکن الا بعد النفي لا نقول ضربت زيدا لکن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لکن عمر وهو  
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان مختلفتان جاز للاستدراك بلیکن  
 في الايجاب كقولك ما جازني زيد لکن عمر ولم يات بقولك عمر ولم يات جملة تنفيقة وما قيل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والبيان  
 ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما النفي الاول فليس من احكامها بل مثبت فذلك بدليله وهو ان النفي الموجود فيه صرحا بخلاف

كله بل فان موجبا وضعا لفي الاول واشتات الثاني لا يري ان في قولك ما جاني زيد لكن عمرو لو سكنت عن قولك لكن عمرو كان لا متقنا  
 وفي قولك جاني زيد بل عمرو ولو سكنت عن قولك بل عمرو لا يثبت الاتفاق بل ثبت عند عمرو البتة فاما الفرق بين قولك جاني عمرو  
 اشتات منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتغيره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بين الطرفين انما  
 يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اى تضامه من ومن اشئ اى اجمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بغير  
 بعض غير متفضل لتحقيق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لكن الجمع بينهما لا ينافي فحصل اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاني لكن  
 فاذا اتت احدا المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا وشال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع قبل  
 في يده عبقه فاقربه الانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو لفلان الثالث ما كان لي قط  
 ان يكون لفلان من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الماقر له وهو الظاهر ويحتمل ان يكون لفلان من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل  
 لا واد الاقرار ويصير قائله مقرا بغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين ومن الاستدراك  
 وكان وصل به بيانا انه لفي الملك عن نفسه الى الثاني لانه لقاه مطلقا وصار كالحاجز بمنزله قوله لفلان على الف وديهم وهو وجه حيث يصير  
 قوله على مجاز اللفظ اذا وصله بالكلام فكذا لك ههنا معنى قوله فاذا اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له لفي الملك  
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خروا ان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا  
 قلنا اول كلامه لفي واخره اثبات وما لا يثبت متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يكمل لاول الكلام شئ قبل اخره الا ان  
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوصيد بها شيئا اخره فيصير اقرارا بملك الغير لفلان اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان  
 قط بالاتصال بالاثبات بلفظ الملك عن نفسه بانه لثاني ولذا القيد النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا  
 فبما ذكره تأكيد الشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي  
 لما كان لتأكيد الماقر ان كان موخر عن الاقرار بمعنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد الموكف فيجعل الاقرار متقدما اذ الكلام يحتمل التقديم  
 والتأخير صيانة للاقراره عن الماقر وان حصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا لفظا مطلقا فكان رد الماقر به وتكريرا للمعنى  
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر له لفلان وشهادة الغير ولا يثبت الملك  
 فيبقى العبد لفلان لاول قوله والافهم متانف اى ان لم يوجد اتساق لغوات احد المعنيين فالمتكلم مستأنف كغيره في  
 المتكلم بملك ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن متانف غير متعلق بالقبول كالمزجج بانه  
 الى اخره اذا تزوج الفضولي السحرة المباحة المعاهدة من رجل بانه يدهم فليتها البحر فقلت للاخير النكاح بانه لم يكن اخيرا بانه  
 يكون هذا نفي للنكاح وجعل لكن لاستيناف كلام لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق  
 النفي لا يمكن تدابره بعد الاثبات ولا يمكن ان يحتمل الاجازة ههنا مقدم على النفي كما جعل الاقرار كذلك في السكوت لافضل لعدم القاطنة  
 فان النكاح الموقوف المنعقد بانه لا ينفذ بقبولها اجيزه بانه خمسين فينفسخ بالنفي المتأخر فاذا لا فائدة في التقديم والتأخير قوله  
 واما قلنا اعلان كذا فانه دخل بين زمين او اكثر فتقولك جاني زيد واما من فعلن او اكثر فتقولك على ان اكلوا ففسدوا  
 من فداكم فبقينا اول احد المذكورين هذا هو وجه هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا



انما وضعت له هذا من باب عامته اهل اللغة وادب الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد والواسطي لاسقراطي وجماحة من النجيين الى ان كلمة الشك  
 تاتي اذ اختلفت ركنيتان احدى اعمد الا يكون مخبر عن ركنيتها جميعا ولكنك تكون مخبر عن ركنية احدى على سبيل الشك فالك قد ايت احدها ولكنك  
 شككت في معرفته حتى اختلف كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انما اذا استعمل في الايجابيات والادامه والنواهي لم توجب شك العلم  
 بقصور الشك فيها لانها لا تثبت الحكم ابتداء وجبت كلمة التخيير والصحيح من باب العامة لان الشك ليس بمعنى لقيصدا للكلام وضعا كذا قال الامام فخر  
 الرازي السلام رحمه الله بل هو موضوع لا احد المذكورين غير من لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تختلف عنه الا انها في الاخبار لا تقتضي الى الشك  
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن مخبرها في قوله جاني زيدا وعمرو ومعلوم ان فعل محبي وجده من احدى لا كونه فوقع بهذا الاخبار الشك  
 في الذي وجد منه فعل محبي فبين ان الشك انما ثبت حكما وانما تاتيكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالبينة وضعت لا فائدة ملكية لثبته  
 فهو موب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون استقلا حكما وانما لا مقصودا بالعمدة الا يري انما لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك  
 مع انها حقيقة فيلما لا يجازي وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فثبت انها لم توضع للشك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام  
 ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اخبرني زيدا وعمرا قلت احدنا غير من والامر للامور لا يتصور لا يتأثر باليقاع لفعل  
 في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من التاثير ولما لو اختار احدى قول لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا  
 استعملت في الانشاء فقولك زيدا وهذا لانها لما قلت احدنا غير من اوجب التخيير لدفع الاستبعاد قوله ولذا اي ولان اولها شين  
 والشك والتخيير يتبان بمحل الكلام قلنا من قال شيئا الى عبدي هذا وهذا القول لما كان انشاء يحمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون  
 خبرا لانه في وضعه الاصل خبر كقولك للرجلين احدهما عالم بهذا وهذا الا ان الاخبار لا تقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن  
 الخبرية وجوزنا الخبرية بما بقا عليه فيصير الاخبار عينا فافالم يكن الخبرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كما قال النشئي الخبرية احتراز عن الانشاء  
 ما كذبنا الخبرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاتفاق والتخيير لان انما يتحقق في ولايته فعاد انشاء مشروعا وعرفنا وجوب اختيار  
 حقيقة وانما كان انشاء يحمل الخبر وجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له يختار للعق في ايها شاء وان ثبت للعق في  
 احدهما كما كان قاله في قوله لا ضرب زيدا او عمرو ان يختار الضرب في ايها شاء وسط احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من  
 حيث انه يجب لوجوب البيان لشي الاظهار لا للتخيير كما لو اخطى احدهما عينا ثم نسبته وانما ان احدهما لا يكون له ان يثبت للعق في ايها شاء  
 بل وجب عليه ان يعين للعق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين للعق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب  
 الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكدة عند المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غيره كما اوجب كما اذا وقعت في سالم  
 لا يمكن اثباته في بديل والعق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولما اشتهر طلبة الهدية الانشاء وصلاحيته  
 العمل بالانشاء حتى لو اخطى احد العبدين فبين للعق في السيت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحمل الخبر يكون البيان اظهر اري هذا هو  
 اجيز بوجهه ومن حيث ان الذي اوقع للعق فيه معرفة من وجه لانه لا يعيد واما يبين كالعق واقعا فيه وكان البيان اظهارا لهذا  
 ليخبر عليه لو كان انشاء من كل وجه لما اجيز عليه واذا اجمع فيه جبا الانشاء والاطار يحمل به في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في  
 التهمة وجهه الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدان لقيت احدى الف وقية الاخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم حضر  
 العتق في كثر القية يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد من ان يعتق ومن ان

اللافتق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان ثمرة حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم لما لم يثبت ثمن المهر في حق الزوج ومن  
الطلاق في العتقة وانما تحرم حرمة غليظة وليصير الزوج فارا حتى تترث هي واعتبر انما راني حق الحرمة لعدم العتقة والنشأ في حق المارث لكان  
العتقة لان حقها تعلق بآله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو طلق احدى النساء الاربع ولم يكن دخل من فروع خمسة واخت  
ثم من الطلاق في اخت المتزوجة جازله لكاح النكاح والاخت فاحتمل ان طاررا لعدم العتقة او يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزوج  
اختا في الحال ولو كان دخل يمين لا يجوز لكاح النكاح النكاح والاخت فاحتمل ان طاررا لعدم العتقة او يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزوج  
الطلاق في الحال وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادة في قول قد استعار هذا الكلام لعموم اى بدلالة يقتصر الكلام على استعماله في موضع النفي  
لانما لما ناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاع الجميع ان كان خبر كما في قولك ما ريت رجلا ولا امرأة  
شيئا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المشتى عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجازة مثلا في قوله جاز  
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين ومجالاته احدى ما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة يمكن من العمل بكلمة المطلق الا انها تجب  
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختص بها ولا احد المذكورين والعموم انما يثبت لعارض ليعتبر بها وليس  
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول برعاية  
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شئ غير معين يوجب ذلك  
فان قيل جالس الفقهاء والمحدثين فبهم منه جالس احد الفرقتين او كلهما ان ثبتت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين خادوا حونا كل  
نوع من طفر ومن البقر والغنم حرمتا عليهم شحهم الا ما حملت ظهورها واسحو اياها واحاطت بغيرها ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى يوجب  
الاباحة مثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يدين زينة من الالبوع لئلا يدين الالباعين الآية  
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لمن ابدى موضع الزينة لجميع مستثنى كما جاء لكل واحد منهم فعمدنا في وجهها في الاباحة  
عموم الاجتماع بمنزلة اذا عطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحد من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين  
ان كان جازرا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فلو قيد اباحة الجمع والواو وجبه ولهذا جازي  
ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو  
قوله وقلنا فانه لا يثبت له لم يكلم فلانا او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولو كلهم لم يثبت الا مرة واحدة كما  
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد المحن بتعدد حرمته اسم التعدد لم يوجد الا تنكح واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا  
وقلنا كان لمان يكلمها جميعا لان الاستثناء من النظم افكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له  
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله وقد يجعل معنى فاعلم ان او حرف عطف كما مر به  
فاذا وقع الفعل لبعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا لزمنك وتعطيني حتى فذلك باضمار ان وذلك انما عطف  
لا لزمنك او يعطيني بالرفع معطوفا على الاول لكن قد ثبت الاعطاء كما ثبت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان  
العقدان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا لزمنك تعطيني وجب اضمار ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتذكر  
قيل او تقدير المصدر لانه قيل ليكون لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك على ان تعطيني حتى تعطيني يكون

حرف الجار افعى الى افعى واخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يحمل المعنى على الفعل لا على الفعل لان اختلاف الكلام بان يكون احد ما اسما والآخر  
 فعلا او يكون احدهما ضميا والآخر مستقبلا ويحمل ضربا القاء بان كان يحمل الاستدراك اذا قلنا لا ادخل هذه المدينة او ادخل هذه المدينة او ادخل هذه المدينة  
 الاخرى الى افعى هذه المدينة بمعنى حتى فيحدث دخول الاول او لا وان دخل الاخرى لم يضر في الحقيقة لانه لم يكن من المعنى لا ان ثبت ذلك  
 اتخذ العطف والكلام يحمل الغاية لانه محتمل فركت حقيقة وحملت على الغاية مجازا فان ادخل الاول قبل الاخرى فقد باشر المحقق بيمينه  
 فحتمت اذا دخل الثانية او لا فقد اصبر على البر الى وجه الغاية فصار باركنا الى حال والهدى لا ادخلنا الى يوم فلم يدخل في ضرب من ضرب  
 كذا ذكر في عامة شروح الجاسم واليا اشير في الكتاب الما ان تعذر العطف باعتبار المعنى والاشيات في غير مسلمة الجاسم في المعنى لطيف  
 على الاشيات وعلى العكس يقال جلدني زيد واما جازني عمرو واما زانيت عمر ولكن رايت بشرا قال المحدث في الذين استأذنتهم لم يسألوا  
 بطم فالا ولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم فعل منصوب لطيف الثاني فيه حتى لو قال ادخل الى البيت حتى لا يقع المعنى  
 وثبت التحير ويقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانما به من الالف فصار ان في غير مسلمة عطف الاسم  
 على الفعل وهو من سعة ذلك جعل بمعنى التامة والاول هو الالف قوله واما حتى فلتا في معنى التامة فهو المعنى المحتمل لانه لا يكون في  
 قوله جازنا مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية منها وان استعملت في اخر فمفان معنى التامة في المعنى الاصل في الالف وفي  
 موضوع لند المعنى ويجب ان يكون المعنى في شيئا ينتهي به المذكور او يهتد كالراى في الصباح في قولك اكلت السمكة حتى لا اعمد ان اكلت  
 البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك كنت البارحة حتى نصف الليل ومع ثبوت اني نصف الليل فامتنع حتى حتى  
 فيما قبلها عند اكثر النما في الى لان الالف في الغاية ان لا يكون واخذه في التامة ويؤيده قوله تعالى في سورة النمل في معنى العجز  
 فان الليل على تقدير الوقف على سلام او سلام المسك على عدم التوقف حتى يصح الخروج في هذا الكلام بعد الفاء حتى يخرج  
 وجاز الله وعبادة المتأخرين من اهل النحر الى ان ما بعد ادخل فيما قبله في معنى المسك في العجز اكل الالف في معنى العجز  
 وذلك لانه الغرض ان ينقضي الشيء الذي يتعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يدا الفعل على ذلك الشيء كل ذلك القطع الاكل عن المذاق بل يكون  
 فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذا لم يمتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض في الاكل ما كان في ذلك من السمكة فامتنع في الالف في معنى العجز  
 الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن البرد والفرادو السير في غيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان الفعل المذكور في تقديره ان فيما ضرب  
 له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراق البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأ القرآن  
 البارحة حتى الصبح والصباح لا يكون دخلا لانه ليس بعض الليل فلفظ اكل الالف في معنى العجز في سعة السمكة والمبارحة  
 قوله ولما انتهى ولان حتى لغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا وصلت هذه الكلمة في الالف فحمل الغاية ان لم يكن في قولك حتى  
 ادخلنا لان اصلها لغاية فوجب العمل بها ما لم يكن وشروط الامكان ان يحمل المصدر لا يستلزم ان يصح في ضرب المدة وان  
 يصح في المدة لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يحمل غاية لغوات معينين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لافهم  
 ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب شئى لوجوده اجزاء مائة ومائة لا يمكن ان  
 يكون السلف معقودا على قطعين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او جزاء لكافة الفعل وهو  
 لا يكتفي لنفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجود ما لا يبر من حكم لام السبب ان يشترط وجود



6

Digitized by Google

العاوثة من صحة التبيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكون بـ من فلان  
الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجز من الاخطان وكقولهم خاتم  
من فضة وباب من سراج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من اخبر فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابع حتى يقال المحققون  
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو التمام الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا ولا يجوز ان يكون  
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا يخفى  
تقال الوجيزة رحمه الله فيمن قال لا فخر الحق من عبيد من شئت حقيقة كان له ان يعقلم الا واحد منهم فان تعقلم واحد بعدوا عنه الا الاخر  
وان تعقلم جميعا تعقلموا الا واحد منهم وانما فيه الى المولى وعندنا ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم  
اجتنبوا الرجز من الاخطان وهذا المراد كوف من يميز صيده من غيرهم فنبينا ولهم جميعا كما في قوله  
من شاء من عبيد عتقه فخر وجه قول الوجيزة رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة القوم والتبيين فوجب العمل بحقيقة ما اى من ولهم  
اصل لانه اذا قل الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تبعض عن الكل واحد يصير عاميا ابتداء  
الاكثر وتيقن العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل التبعض فيه لاني خيرة بخلاف قوله من شاء من عبيد  
عتقه فاعتقه فانه وان تنازل البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت المشروط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط  
وصفت التبعض عامة وهي اشية لان في الصلة معنى الصفة فتقوم ضرورة عموم الصفة فاسقط اى الوصف بهذه الصفة بخصوص اى التبعض  
فاما البعض في المنافع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذا اشية فيه استندت الى الناحية فتبقى معنى التبعض معتبرا بصفة القوم فينبى ول البعض  
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه لفهم منه وجوب القتل للشرع كقوله ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب القتل  
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال بالمفعولية صفة كالتا عليه ولذا يوصف بما يقال عموما والمضروب كما يقال زيد الضارب وتسمى معلوما كما  
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك السئلة  
فلم تعميم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالوصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول  
اذا ضرب قاسم بالضارب والعلم قاسم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثر فلا يورث ذلك  
العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها الحق في قوله عتقه فلا يورث هذا السؤل قوله والى لانه انما هو  
مقابل من اى يى يدخل في الغاية التى يقتضى بها صدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى يى يدخل في الغاية التى يتبدا بها صدر الكلام  
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة متبداة ويقول الرجل انا اليك اياه انت غايته ويقول فست  
اى فلان فتجمل منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها ثم اى تقبل بمعنى الغاية مطلقا  
فاما دخول الغاية في الحكم وفروجهما منه فاسرى ربح الدليل فما فيه دليل على التخرج قوله تعالى فظنوا الى ميسرة لان الاحرار مطلقا  
وبوجود الميسرة تخرول العلة ولو دخلت الميسرة فيه كان منظرنا في كتابنا الحالتين معسروا وموسلو وكذلك قوله تعالى ثم انتم الصيام  
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال وما يدل على الدخول قوله فترت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين قراءة القرآن  
والمسألة دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا به جوازا في الفصل وانما



ودل على وجه الله بالتحقيق فلم يدخلنا في الكشف قوله وفي الطرف به الكلمة بحيل بان تدخل هي عليه طرعا لما قبلها ودعاء له فاذا قلنا ان الخروج  
 في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة  
 ثم قيل زيد ينظر في العلم وانما في حاجتك لو سئل على معنى ان العلم حيل وعاء لنظره ولما لم يعل على معنى انه لما صرف العناية الى حاجته  
 صارت كانه قد شملت عليه لغيرها على قلبه ومهته ويفرق بين حذفه واشيائه اختلص اصحابنا في حذفه واشيائه في طرف الزمان مثل  
 ان نقول انت طالق عند حال ابو يوسف وهو في السجن لو نوى اسفر النماز في قوله في غدا لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذفه واشيائه في الكلام  
 سواء اذا فرق بين قوله عند حيث يوم الجمعة وخبر حيث في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال غدا ونوى اخر النهار  
 يصدق ويأتيه لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا ترمى ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الطرف اختصارا فكانا سواء  
 في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غدا يصدق ويأتيه النهار فقال في قوله في غدا يصدق  
 ويأتيه وقضاء وفي قوله غدا يصدق ويأتيه لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل لغير واسطة اقتضى استيعابه ان الممكن لا يجيء  
 شيئا به المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل مضويا به الا يرمى انه اذا اتسع في مثل هذه الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم  
 المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذي علمت به بالملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك ستقامت يوم الجمعة الذي ستره يوم الجمعة كما  
 يقول الذي ستره زيد ولم يقل الذي ستره يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف اقتضى وقوعه في جزمه او ليس  
 ضرورة الطرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالعد وبلا واسطة فاقضى  
 استيعاب الغد يعني كونهما موصوفين بالطلاق في جميع العد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا  
 نوى اخر النهار فقد عجز موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ويأتيه لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في  
 غدا فموجب كلامه الوقوع في جزؤ من العد منهم واليه ولاية التبيين كما لو طلق احدي نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعينا  
 لما اسمه لا تعيلا للتحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ويأتيه فاذا المرئي شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزارع والسبق ولذلك  
 يقع فيه يرضى الفرق بينهما ان قوله ان صليت الله فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صليت في  
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم انظر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى  
 فذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوطه بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله غدا اسمها ان النصر سنا والذين استوفوا  
 الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة التداياهم في الآخرة مسبوبة لجميع الاوقات دائمة لا تنهار جبر اذا ما نصرت ايامهم  
 في الدنيا فقد وقع في بعض الاوقات دون البعض لا تنهار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار  
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كمنه في الفعل وهو لا يصلح نظر فالطلاق على معنى ان يكون الطلاق شافلا لانه عرض لا يبعث  
 فتعذر العمل بتحقيقه في صحيح مستعلا المعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة او من قصية الاحتواء على الطرف في مقارنته كجوابه لانه  
 فصلا جمعي مع متعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجوه  
 الدخول الا انه لا يكون شافلا لا يفتق الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض بحيل مستعلا المعنى الشرطية المناسبة بينهما من حيث  
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس به شرط ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة تعلقهم بالطرف من حيث انه لا يخل

بينها زمان كما في الشرط والمشرط فيتعلم الجزاء فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال  
 لا جنبية انت طالق في كذا كذا فترد جبالا تطلق كما لو قال مع كذا كذا ولو جعل مستارا للشرط طلق كما لو قال انت طالق لمن تزوجت بك اليه اشار الله  
 الامام دفن في الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باب جرح المعاني في حروف الشرط اى كناية او القاطع وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل  
 فيها كلمة ان وهى حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر القاطع  
 الشرط فانهما يستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر القاطع الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قال معنى كذا ان ربط  
 احدى الجملتين بالآخرى على ان يكون لاولى شرطا والثانية جزاء متعلق وقومها لا يفرق لاولى كقولك ان تاتى اكرمتك تعلق الاكرام بالاتيان  
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد فعليه او ثبائه لا على النفي او الكمال وذلك لا يتحقق في الاستيعاب والمتحقق ولذا لم يفرق قوله ان  
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتحقق هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في كونه لفظا  
 ان امر ملك وان امرأة خافت من قبيل لا اضرار على شرط ولا تفسير ومن التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان اللفظ معنى متيقن حرف  
 الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا اصيل للوقت كلمة اذا مشددة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت  
 وصارت بمعنى ان كما في سائر القاطع المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين  
 اى موضوع للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا اطلقك  
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجنبية رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من العيدين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا انوى الوقت والشرط المحض فهو على ما اتوا به باللفظ  
 وجه قوله ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الربط اذا اشتد نحو اى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قسي الا انه  
 قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ايهام فناسب المجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجعول  
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون وشيئا في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا  
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جازة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها اذا  
 ما ذكرنا كان الطلاق مضيا الى زمان خال عن الالتصاق وكما سكت وهذا لك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون  
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشافعي واذا التصبك خياصة فتحل معها بالتصبك خصاصة لان اصابته بخصاصة  
 من الامور المترددة وكلية هذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور كائن او المنتظر الذي لا ريب في عاقبة او شرعا نحو محي العتق  
 الى الصلوة فلو لم يقصر كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط بلفظ معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لا يتصل  
 في الامور الكائنة لانه لا يستعمل لانه لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يحل على متى حتى يبقى الوقت فيها  
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصية وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت  
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت  
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اداه متى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت  
 البعوض ولا يختص وقتا ومن وقت مكان مشاركا في الابهام بكلمة ان لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

جاء

في كلمة ان فلما المشاركة لزوم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك حقت الميدين واما اذا افلا فاداة الوقت  
 النما لعل ولما يدخل على امر كان او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في خير الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اسي في نوع  
 الشرط ما من وما فلا يملكه لسان الشرط فان كل واحد منهما لا يتناول شيئا حقيقة انهما لا دخل في العموم لاجتماعهما والعموم في الشرط مقصودا للمكمل وتخصيص كل واحد  
 من الافراد بالذكرة مستند او متعسر والتوسيل في هذا المعنى مع الايجاز ما بان ان قيل من ياتني الكرمه والتضع منه قوله تعالى من عمل صالحا حسن كرا  
 او انني وهو مؤمن فلننجينه واتقدموا لانفسكم من خير تجدد عند التدنسا لهما من المسائل من شيا من جدي حقيقة فهو حر من دخل هذا الحصن  
 طه راس من دخل الدار فهو حر بالبيت فلا نفلي وما ذل لك على فلان نفلي ومن قيل لزوات من لعل وما لصفات من لعل وذوات لا لا لعل  
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد وهذا قيل ما في الدار قلت فرس او حماد او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل وما كلما فيجب عموم الافعال  
 حال الله تعالى كما نفعت جلودهم كلمة ما هذه الجزاء ضمنت الى كلمة كل فصارت اداة تكسار الفعل ونصب كل على اللطف والعامل فيه الجواب كذا في  
 مين المعاني فاذا قال كما تزوجت امرأة في طالق فترجع امرأة مرتين خشت في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها في طالق فترجع امرأة مرتين  
 حيث لا يثبت في المرأة الثانية لانها لا يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ما خوذ من الاكيل الذي هو محيط  
 سبوا انما لراس فلذلك يجب الاطاعة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذا للاضافة  
 من خصائص الاسماء فان ضمنت الى معرفة توجب اطاعة الاجزاء وان ضمنت الى نكرة توجب اطاعة الافراد فيصير قول الرجل كل التفاح  
 حانض ابي جميع اجزائه التي لم يكل كذلك ولا يصح كل تفاح حانض كحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لولي لفعل بعد الاسم المضاف اليه  
 كل صفة لا يصح للشرطية اذا الاسم لا يصح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون متروكا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب للاطاعة  
 على سبيل الافراد كسبر الصخرة قال الله تعالى كل نفس ذالقة الموت فمعنى الاطاعة ليستعاد من كل واحد معنى الافراد ليستعاد من المضاف  
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانبات ومعنى الافراد ان لا يترك كل سمي بالفرد في ثبوت الجزاء له كان ليس بمعبرة فاذا قال الامر كل من دخل  
 بكم هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد  
 فندفكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناول خاصة وكان ليس بمعبرة فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا ستوا تترين كان  
 النفل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باول حين سبعة غيره بالداخل وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم  
 غيره بالداخل وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من خلفهم وهذا بخلاف قوله من دخل  
 بكم او لا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معاقد لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الخمس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين  
 كان ليس بمعبرة على اعتبار معنى العموم ليس قيم اول اذ هو اسم لغيره وسابق ولم يوجد فلذلك لعل النقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام  
 اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كان النفل اكل واحد منهم بالنسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع ولا  
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فله راس واحد وكلمة كل تقتضي الاطاعة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان  
 كل واحد من الداخلين يتناول ولا يجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجم ماله هذا آخر  
 ما قصد به من شيع مشكلات هذا الكتاب وتتمه ارسية من احوال مسؤل الله والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم المفضل  
 واجباته واول له ضباب هذا الخطيب اسد لم يجدوه واستنانه فبذلته محمودي في توضيح ما يستنبه من حقائقه والجزء من عهدي في تشریح



لمتعصب بن دقائه وبالغة في تعميم الفاطمة وتفتح معانية بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغائه وكشف لكاتبه بيان داو من مبدان فكر من يوم  
عانيت فيه شدا اند الفكر وكم من ليلة تأسيت فيه مشاق لسهم حتى تيسر لي هذا التحقيق وثقا في التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال نعم الله  
عليه وغرائب اكرمه ولطائف بره وزمائب القامه والمسئول من فضل العظيم وكرمه العيم ان يجعل مقاساتي ذريعة الى الفناء لا بحسب في الطريق  
وقبيله الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصير في من الذاكرين لغنة انه المنعم المنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا  
محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكا تبه وما لكه ولن محمده ولن نظرية ويرحم الله عبدا قال امينا

## خاتمة

يقول الفقيه المضطر الى رحمة ربه الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله له والرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يشاء جليل  
الانعام لغير حساب الذي جعلنا من خيراته افرحت للناس بلا شك ولا ريب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق بل ارياه  
ونسير حجاته باجل الكتاب والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد ارجل من اوتي الحكمة بفضل الخطاب  
وعلى آله واصحابه القانين بكل فضل مستطاب ولعبنا طبعنا شاعر الاخران ان علماء كنيته موردوا في حصول الفقه كتابا حجا ومجلدا  
فحق التحقيق الحق من اختلاف المذاهب وسواء في الوضوح تدقيق المطاب وكان ليعنيها افضل من بعض خصوص  
كتاب التحقيق المعروف بالفاية التحقيق مشرق اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان  
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاصيلي المعروف بمحسن حسام شمس الامام  
والمسلمين برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الوري مصبلح ربوز الدقائق  
منفتح كنوز الحقائق في الشريعة من الفقه والاولى الحكم والتجويد والعلماء ذوي  
الفهم والتميز مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري  
تفطيم في المطبع العالي من المطابع في الاكاف والامصار  
للمفتي لوكشور مالك لطبع اوده اخباره حفظه  
تقالي من الغراب والفرار في فصل الفرج من  
الطبا في اليوم الحادي عشر من الجادى في  
سنة الفاتح ثمان وتسعين من الهجرة النبوية  
على صاحبها الصلوة ولتمية الطابق  
راية شهر جلالى سنة الف  
وتتمة سنة تسعين  
من  
البيروت





303980171W



ORIENTAL INSTITUTE  
LIBRARY



OXFORD UNIVERSITY

Fol. BP  
152  
Buk

